藏学、人类学论文集

【汉文卷·下】

格勒 著





中国藏学出版社

图书在版编目(CIP)数据

藏学、人类学论文集/格勒著. —北京:中国藏学出版社,2008.9
(现代中国藏学文库)
ISBN 978-7-80253-036-2

Ⅰ.藏... Ⅱ.格... Ⅲ.①藏学-文集②人类学-文集
Ⅳ.K281.4-53 Q98-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 139475 号

藏学、人类学论文集(汉文卷)上下

作　　者　格　勒
出版发行　中国藏学出版社
印　　刷　北京牛山世兴印刷厂
开　　本　787×1092 毫米　1/16
印　　张　69.5
字　　数　930 千
印　　次　2008 年 10 月第 1 版第 1 次印刷
印　　数　3000 册
书　　号　ISBN 978-7-80253-036-2/Q·2

定　价:84.00 元

目　录

第一部分　藏族历史宗教研究

第二部分　藏族社会文化研究

第三部分　人类学与人类文化的多样性

第二部分

藏族社会文化研究

解放前藏族牧民的生产方式

——对川西北一个藏族游牧部落联盟的调查

在四川省西北部，东经99°03′~101°02′，北纬31°44′~33°20′之间，有一个面积为11500平方公里的草原——色达草原。解放前，在这块草原上世代居住着48个藏族游牧部落，接近部落联盟阶段，总称阿虚色达。

由于社会发展的不平衡，直到1956年民主改革前，这个地区还比较完整地保存着部落社会制度。生产方式还停留在原始游牧的阶段。本文根据1980年我在阿虚色达的调查材料，对这个地区藏族牧民的古老生产方式作一个尝试性的民族学分析，也许将对研究我国游牧民族的社会经济形态有所裨益。

一、对草场的管理和使用

草是牲畜的粮食，牲畜的发展离不开草场。草场对于牧民犹如土地对于农民一样是进行牧业生产的基本生产资料，是将植物性产品转化为动物性产品的主要基地。色达牧民是按部落聚居

的。每个部落分割草原的一部分，部落与部落之间的草场有非常明显的界线。这种地界的标记多以高山、河流、道路、石头、山洞、塔子、嘛呢堆、山沟、树林、寺院、沼泽、沙滩等为记号。凡部落里的牧民都有使用自己部落牧场的权利，而且有责任和义务保护自己部落的牧场不受外来势力的侵犯。部落之间是不准越界放牧的，否则就会导致纠纷械斗。解放前这种为争夺草场而发生的流血事件在色达是经常发生的。

全部落的牧民人人都有保护本部落之牧场界限不受侵犯的义不容辞的责任。每个部落为了保护草场，经常要组织巡山队，凡年满 15 岁以上的男性都要参加巡山队。巡山队多者上百人，小者数十人，四处巡视，看是否有外部落的牲畜放到本部落的草场上。一般每隔十多天巡视一次。参加巡视的每个人必须佩带明火枪、刀棒等武器。其中明火枪到巡山时全部落集中使用。除了组织巡山队外，还采取放哨的办法保护草场不受侵犯。放哨实行轮流制。放哨的地点一般都在部落的草场范围中最高的山头上。一旦有越界的外部落的牲畜，少则砍掉牲畜的尾巴，多则就以呼喊或放枪等办法给部落报信。

部落里平时以“日果”（牧圈）为单位，组织了对付应急的组织，称“让达”（援军或追击之意）。只要有人呼喊“让达、让达”，所有“让达”组织以最快的速度集中起来向出事地点出击。阿虚曲柯部落同青海达日的一个部落发生草场纠纷时，只用了饮一碗茶的时间就集中了全部落 150 多人出击。大到 70 岁的老母亲，小到七八岁的孩子，都参加了这次械斗。老人们拿着剪刀、铜瓢等做战斗的武器，小孩子们拿着木棍、铁钉等做武器，共同奔向战场。他们以闪电般的行动缴获了入侵者的 100 多支步枪和数十匹马。这个部落的老牧民帕仁回忆这次械斗时说：“当我听到一个老母亲以悲凄的声音呼叫‘让达’时，一股愤怒的火气在我心中燃烧起来，祖祖辈辈居住的草场岂能叫人占据。我一股气奔到战场，冒着雨水般的子弹冲向敌群，共缴获三支步枪一匹马。我自己只是耳朵被子弹穿了一个小洞。”可见，每个牧

民为捍卫部落草场不受外人入侵可以献出一切，甚至生命。

色达诸部落的草场一般分冬、夏、秋三季草场。也有的分为冬、春、夏、秋四季草场，这主要取决于各部落草场的多少。为此各部落的牧场每年要搬迁三至四次。每次搬迁时，全部落要统一时间、统一行动，不准任何人单独行动。如果有人擅自先行，就要被罚一头牛或一匹马。这就限制了个别户事先占据好草场的可能性。每个季节的草场之间划有明确界线，其目的是保护草场。例如，居住在秋季草场就不能把牲畜放到冬季草场，否则冬季草场的范围就会缩小，影响牲畜过冬。若违反此规定者罚牛一头或羊一只。这要以越界的牲畜多少而定。这就避免了部落内部争夺草场。每次搬迁牧场一般是以“日果”牧圈（3～8户）为单位居住。居住地点不能自由选择，而是采取统一分配的办法。分配的办法有两种：一种是轮流居住，如果一个部落有10个“日果”，则等于10年轮回一周。这种平均分配的结果限制了草场私有制的产生。因为一个“日果”在一个牧点上只能最长居住半年多，无法形成私人霸占。另一种是抽签分配，即把每一个居住点的名称写在纸上拧成一团，让每个“日果”的代表抽。插的是什么地方就居住在什么地方。至于放牧点各“日果”之间没有明确的划界，可以自由放牧，也可以混合放牧，不存在争夺问题。

经过部落会议或老人会同意，部落的草场也可以出租。出租的条件是首先满足了本部落群众的需要以后才能出租。出租草场所得的牛羊，大多部落都用于部落的集体活动。如赛马、念平安经等每年都要举行的集体活动，不过仍有少数部落已出现了头人私有的情况。色达地区草场出租的对象主要是路过的商人或投奔到色达的外来部落。借租草场的外来部落一般都是在部落内部平均分摊税租，租来的草场集体使用。随着后来部落联盟的出现，色达地区外来部落越来越多，到解放前夕外来部落占色达部落总数的70%多。也就是说交租税的部落占多数，再加上自部落联盟出现后，许多重大的集体活动由联盟头人主持进行，包括宗教

活动。因此，后来统一规定草场的租税交部落联盟的总头人，使用于联盟的集体活动中，而且明确规定了每3年每户向总头人交羊皮一张和每户牲畜日产的酥油，此规定一直实行到民主改革前夕才结束。

二、畜群的构成与牧民生活的关系

畜群的构成是牧民增加财富的重要条件，牧民的财富具体体现在畜群的构成上。不同的地区，畜群的构成也不相同。色达牧区的畜群构成如下面的统计表所示：

色达牧区畜群构成统计表

1958年

类别 / 部落名	牲畜总数	牦牛	占百分比	绵羊	占百分比	马	占百分比
徐　它	8430	5450	64.65	2520	29.89	460	4.46
若　撒	10730	7200	67	3000	27.9	530	5.1
曲　戈	2940	2040	69	770	26	130	5
合　计	22100	14690	66	9290	28	1120	6

从上表可以看出，牦牛在整个牲畜中所占的比重最高，据统计牦牛约占牛总数的85%左右，这是因为牦牛最适于色达草原的自然条件。首先牦牛能适应草原低温缺氧的环境，即使在零下20多度的风雪之夜，它也能毫不畏缩地站在露天之下；在地面积雪已有一尺多厚的情况下，牦牛也能用蹄子和嘴扒开积雪，啃食枯草。牦牛身上的毛很长，它不怕高原的风雪严寒，却怕湿热的高温气候。当气温高于25℃时，它就会喘气，长此下去便容易生病，甚至死亡。而色达草原的极端最高气温不超过23℃，就是最热的7月平均气温也只有10℃左右。所以色达的自然环境恰恰适合牦牛的生活习性。

其次，牦牛对色达藏族牧民的作用，是由它在经济上的巨大

意义来决定的，牦牛不仅是驮运工具，而且也是给色达牧民提供营养丰富的牛肉、牛奶、酥油、奶渣等畜产品和制造牧民所必需的绳索、毛布、口袋、藏靴等原料的唯一来源。据调查，一头母牦牛至少两年产一犊，牦牛的育成期是 3 年，饲养期一般是 15 年左右。以此推算一头母牦牛一生平均可产六犊，这对牧民是多么大的贡献。一头 4～15 岁的公牦牛，一般体重 200～400 斤，即可完全满足牧民一人一年的肉食需要。一头母牦牛一般年产酥油 20 斤左右，奶渣十多斤，可以满足一个牧民半年的食物。10 头牦牛的牛粪就可以完全满足一个牧民的燃料要求。一般情况下，10 头牦牛可年产毛绒 12 斤，10 年内储集牛毛 120 斤，就可以编制一顶中等的牛毛帐房，并可使用 10 年以上。

色达牧民的食物构成中除糌粑外就是肉和奶油，其他副食，特别是蔬菜很少。但牦牛的肉、奶和奶制品，酥油、奶渣、酸奶等除含有脂肪外，还含有蛋白质、矿物质和多种维生素。其脂肪与蛋白质的含量比植物高而且质更好。所以色达牧民发育很正常，而且十分健壮。本人在色达称了 5 个 3 岁孩子的重量，平均每个孩子的重量达 50 斤左右，体重高于同年龄的农区儿童。这说明色达牧民健壮的体质与大量摄取动物蛋白有重要的关系。尤其在肉食和奶品中脂肪的含量较高，大大增加了牧民体内的热量，使他们能够更好地适应草原海拔高、气候寒冷的自然环境。由于高寒、多风的草原缺少森林，人们在日常生活中所需要的燃料全靠牛粪。牛粪晒干后火力很强，也没有刺鼻的气味。总之，对色达牧民来说，牦牛身上的一切东西——从牛毛到牛粪都是有用处的。牦牛还会自己探寻道路，当大雪封山看不见道路，认不清方向时，牦牛便是可靠的向导。牧民们搬迁牧场若遇到雪封的山口，往往先让驮着东西的一群牦牛过去，为后面的羊群和人踩出一条路来。由于长期的自然选择，牦牛具备了适应海拔高、空气稀薄、气候寒冷、枯草期长等恶劣的自然环境之能力。因此，色达牧民把牦牛当作宝物，亲切地称牦牛为“诺尔”，意即宝贝。

据有关资料介绍：我国有牦牛1230万头，占世界牦牛总数的85%。其中西藏和青海等藏区的牦牛数目占全国的80%以上。故牦牛享有“高原之舟”的美称。据考古发掘证明，起码在3000年以前，居住在今青海诺木洪地区的藏族人的祖先已成功地把性情凶猛之野牛驯化成家牦牛并编织出毛布。又查《敦煌古藏文历史文书》吐蕃弃弄蹜赞时，藏族已有“围猎野牦牛作乐”、“以索缚野牦牛”的活动，说明藏族人民在驯养牦牛方面已有悠久的历史。色达牧民甚至把它们的祖先神山命名为“朱日”即“野牦牛山”神，足见牦牛在藏族牧民的意识中有着多么崇高的地位。色达牧民排列的财富次序中牦牛始终占居首位。

藏系绵羊是色达草原上另一种主要的经济动物，它对色达牧民也有特别重要的经济意义。同牦牛一样，藏系绵羊也具有耐寒、耐粗饲、宜高山放牧等特点。但其地位次于牦牛，原因之一是羊身上的产品——羊毛是和对外贸易联系在一起的。而色达草原解放前被长期封锁，羊毛运不出去，从而其价值也不能实现。解放后，因国家高价收购羊毛，交通条件大为改善，改变了上述结构，羊的地位有所提高。藏系绵羊的皮和肉是色达牧民不可缺少的生活资料。在平均海拔4000米以上的色达草原，冬季若没有一件老羊皮衣是不可想象的。牧民的皮袄绝大部分都是用绵羊皮制作的。每件皮袄需要7~8张羊皮，至少可使用5~6年。因此，一个牧民若有4~5只绵羊就完全可以自给穿衣。然而解放前色达的绵羊每个人平均不到3只，而且大部分贫牧家庭中没有绵羊。绵羊是一种合群的动物。一般两三只绵羊很难管理好，必须十多只以上的羊群方能正常放牧。羊肉是色达牧民最高级的食品。色达牧民待客时，特别是款待贵宾时，最名贵的菜就是绵羊肉。绵羊还为牧民提供了制毡子、马垫、毪子、鞋带、腰带等的重要材料。羊毛、羊皮制品和牛毛、牛皮制品，基本上满足了色达牧民的物质生活。羊有比牦牛轻便、灵敏、速度快的特点，适宜于远距离放牧，羊群在色达地区一般是单独放牧，而且放牧员多选择年轻人方能跟上羊群。但是绵羊有两个致命的弱点，一是

过河困难，这给生活在多河流的色达草原上的牧民搬迁牧场时带来了极大的不便，尤其是夏秋涨水的时候，绵羊经常被水冲走。解放后到处修桥才解决了这个问题。二是绵羊体积小，肉味鲜美，而又没有自卫能力，是豺狼追捕的对象。在各类牲畜中绵羊的损失最大，往往一夜之间就有数十只绵羊被狼咬死，故色达的绵羊比起石渠、果洛、阿里等地是很少的。

在色达草原上，马匹的数量不大。只占全部牲畜头数的4%左右，而且也不像蒙古人和哈萨克人的畜牧业那样，马具有第一等的经济价值，这是由马在色达草原上的经济效果所决定的。色达牧民和大部分藏族牧民一样，不吃马肉，不喝马奶，也不用马皮，马死了就是废品。但另一方面，色达人在解放前经常处于械斗、纠纷、劫掠的环境中，马是不能少的工具。有了马，无论是遇到敌人进攻，或是遇到部落间的战争及掠夺性的侵袭时，可以在几小时内迁移或出击。就连清朝边务大臣赵尔丰也觉得色达人“迁徙莫定，难得而制”，故色达牧民对马的饲养管理也很重视。解放后，虽然公路四通八达，但直到今天，马在色达草原上还是牧民最方便的交通工具。若跑长距离可以一个人带上几匹马，轮流骑，七八十公里的路程一天可以赶到。紧急时，可以一连跑几天不休息。这也就是历史上骑兵占优势的原因。马把分散的、流动的牧民联系起来。草原上的居民点之间往往相距几十公里，甚至几百公里远。但牧民的消息却很灵通，原因就在于他们有马。有点什么事骑上马跑一阵，一传十，十传百，很快就传遍了整个草原。在色达草原马的经济价值只有作为商品出售的时候才存在，但马作为交通工具，特别是作为军事工具时却有重大的意义。过去色达的部落之间因争水草争盐湖，转神山，偷牛盗马或血亲复仇而发生部落战争，各部落的青年，带上钢枪，骑上快马，立刻会成为一支富于机动性的武装力量。而且马的多少往往对战争的胜负起重大的作用。因此，在色达，部落势力的比较实际上是人马的比较。所以，尽管马的经济价值不大，可是许多富裕牧民和头人家中养了很多马。

每年六月的赛马会是色达草原上最隆重的集会。在这种赛马会上骏马和骑术高明的小伙子受到人们的羡慕和赞赏。姑娘们喜爱赛马会上骑术高明的小伙子。商人们和“马本”（军官）喜爱获胜的骏马。因此，赛马场上选情人和选骏马的交易同时进行，获胜的骏马赛马后能获得高价，高明的骑士能获得理想的姑娘作对象。可是，据当地牧民讲，赛马的最早意义不是这些。赛马最早是从畜牧业生产的需要出发的，赛马是促进马长膘的措施。通过赛马增大马的胃口，促使马多吃青草。每到这个季节牧民们让自己家的孩子或专请骑术高明的人骑自己的马到处跑，赛马会就是为了促进这样的跑马而举行的。后来随着社会的发展和贸易的兴起，给赛马会增加了新的内容，即娱乐、找对象、物资交流等。解放后又变成了全县性的体育活动和物资交流大会。解放前色达牧民把骏马、钢枪和勇气称为青年人的三大宝。有了这三大宝就可以称雄于草原。可见，马对色达牧民具有特殊的重要性。

狗对色达牧民来说，是有特殊作用的一种家畜，它不是组成畜群的分子，但它与畜种的安全有密切的联系。所以这里也得提一笔。牧民为什么要养狗？有一段故事颇能说明这个问题：“从前俄洛康色尔土司帐房里喂了几十条凶猛的藏獒，到了晚上牛羊回来的时候，狗都在牧场的周围防守。一夜有几十个敌人来袭击土司。敌人还没有接近帐房，就被狗发觉了。围拢来向他们乱咬。敌人和狗恶斗一场，结果狗把敌人击退了。第二天土司起来，看见附近有几个敌人和藏獒的尸体，才知道昨晚有敌人来袭击。此后他们喂养了更多的藏獒，保护得更周密了。直到现在他们的子孙也还喂着大群的藏獒。”解放前的色达草原确实家家户户都养着几只甚至十几只狗。而且都是体大凶猛的藏獒。若没有人看住狗，客人是无法接近帐房的。由于过去色达草原上劫掠流行，豺狼很多，所以狗的报警作用和防卫力量对于色达牧民保护其财产是不可缺少的。这种藏獒能认识家主和家人，甚至对家主的牲畜也熟悉。藏獒守卫在畜群周围，使牛羊不走失，害兽不敢接近。好的藏獒还可以协助放牧羊群。但放牧归来后，须用铁链

将犬拴住，否则，它见到生人便要猛扑过去，而且不畏刀棍。在色达牧区一条好狗的价值超过几头牦牛。因此，色达牧民最忌讳别人来打自己的狗。打骂狗的人是“敌不过主人，就打狗出气”。

牛、羊、马和狗构成了色达牧民的基本财富。通过对它们的管理和使用，牧民获得自己生产和生活上的一切需要。一般一个三四口人的家庭，只要有三四十头牦牛、四五十只绵羊、三四匹马和两三条狗，就可以维持独立自主的生活。然而解放前色达牧民中能独立自主生活的牧民只占20%左右。多数牧民的牲畜很少，有牛就没有羊，有牛羊没有马，样样齐全的家庭是不多的。

三、游牧方式的改变及其原因

（一）半农半牧时期

色达牧民自称其祖先约在八代人以前居住在阿坝地区的多柯河畔，从事半农半牧的生产活动。据史料记载这是明末清初的时候。

多柯河属大渡河的一条支流。整个河谷为北南走向，全长近300里，河谷宽约20里，面积为2000平方里。河谷上游部分是水草肥美的天然牧场，下游是四周被森林防护着的平坝土地，是发展半农半牧的理想环境。为什么色达牧民不愿居于此地要向色达草原迁移呢?

在色达牧民的传说中由农业区转向色达牧区的原因有两种：一种是受不了清军的镇压而逃向色达草原，另一种原因是农业养不活畜牧业。当时的畜牧业是在定居的生活条件下进行的。只有两季草场，即夏季草场和冬季草场，其中冬季基本上是在农田附近的草山上放牧，外加一点饲草。但后来随着牲畜日益增多，首先夏季草场受到部落所能够使用的牧场范围的限制。部落所能够使用的和可利用的夏季草场不到1000平方里，而牲畜已发展到

几千头。平均每头牲畜不到一平方里的草场。草场严重超载。其次冬季草场由于农田的年年扩大，草场年年缩小。再则农业生产工具简陋，越来越不能保证牲畜的夜饲草和冬季饲料。结果，牲畜年年都受到重大的损失。牲畜的减少造成了人们生活贫困。为了人的生存，为了牲畜的发展，起初从事畜牧业的部落分支在多柯河上游一带寻找新的草场，但这一带山高水深，林又多，草场可利用的不多，最后在清雍正年间他们找到了千里色达草原。自此畜牧业完全脱离定居，逐水草而游牧。

（二）逐水草而居的游牧时期

阿虚部落迁居色达草原的早期，只分为3个部落分支，即阿虚徐它、阿虚若撒、阿虚结撒3个，约有六七十户，四五百人，两三千头牲畜。但草场面积却有两万多平方公里，而且大部分地区荒无人烟。草原广大，地广人稀，部落的游牧迁徙范围十分广大。因此部落首领在草场使用方面还无需追求特权，部落的分支之间也无需划明确的界线，也没有争夺草场的械斗，人们一年四季逐水草而居。

另一方面，由于当时生产力水平很低，牧业生产完全靠天吃饭，牲畜的发展受自然力支配很强。特别是草场属自然利用而不是人工利用，所以受季节不平衡的影响很大。因牧草有明显的夏秋生长旺盛、冬春枯黄的季节规律，在当时没有储备冬草的习惯下，夏秋牧草丰盛有余，冬春严重不足。这就造成了牲畜的营养状况也随着季节变化产生严重的不均衡，形成一年一度“夏活、秋肥、冬瘦、春亡”的规律。每到春季许多牲畜只剩下骨架，往往一场暴风雪造成牲畜大批死亡，牧民倾家荡产，这也反映了自然状态下游牧经济的脆弱性。

长期的实践使阿虚色达牧民感到依赖单一的畜牧业经济不能很好地满足他们的需要，而当时的色达社会手工业不发达，又没有工业和商业，阶级分化尚不明显，人们都按血缘关系结成部落集团。在畜牧业遭遇灾荒或生产不足时，就依靠集体劫掠来作为补充。这种活动由一种偶然的求生手段发展成为后来部落的尚武

之风，以至劫掠成了色达诸部落传统生活方式中的一个重要特点，甚至成为一些牧民的重要生活来源。

（三）逐季节的游牧时期

这个时期据色达牧民的传说是三代人以前出现的。也就是解放前夕阿虚色达的总头人阿虚仁真邓朱的祖父阿虚呷多的时代，约在100多年前。那时阿虚色达由最初的3个部落已发展到50多个部落。当地牧民自称阿虚色达在呷多时代是最强盛的时代，色达地域扩展到北至达日，南到炉霍的罗科马一带。号称阿虚色达内有万户、外有千户、家有百户，共有一万一千一百户，10万人马。这当然有些夸大。但当时人口剧增，部落增多却是事实。一方面阿虚色达部落经过五代人的发展、努力，逐渐强大，特别是他们的劫掠活动锻炼出了一支勇敢善战的队伍。因此，邻近的许多畜牧部落向色达投靠。另一方面色达草原地广人稀，水草丰足，也招来了许多外地畜牧部落。例如曲仓部落系外来，迁到色达已有五代人的时间。约崇又名阿乌约崇部落，祖籍在新龙，迁居色达草原也有五代人。本地部落的发展，外地部落的大量加入，造成色达地区人口剧增，牲畜必然也大增。据本地一些头人估计，当时牲畜至少有几十万。结果草场逐渐感到不足，于是出现了瓜分草场的需要。由于分配不均，部落间为争夺草场而发生的械斗开始频繁起来。到阿虚呷多时，整个色达草原基本上被各个部落瓜分完毕。大小草山和河谷被50多个部落分割占据，形成诸部落分割对立、械斗不息的局面。就连大部落内的部落分支之间，都在长年累月的为草场的“禁界”问题上纠纷不止。久而久之，各部落都建起固定的草场区域，千里色达草原没有留下一个空白的草场。

草场的区域固定，限制了色达牧民的游牧方式，由第二时期大范围内的粗放游牧，走向小范围内的半定居性游牧。而且各部落开始产生固定的冬、夏、春、秋或冬、夏、秋的季节性草场。各部落为了保护季节性草场上的草，防止牲畜践踏牧场，开始有组织、有计划、有纪律、有时间地从一个季节的草场，迁到另一

个季节的草场。根据色达草原的地形，一般一个部落占据一条山沟。夏秋放牧于山沟的顶部草山上，冬春回到沟里避寒防风。这种范围有限的随季节的轮牧，迫使人们建立一系列管理草场的严格制度。（1）搬迁牧场时必须统一行动。（2）各季节草场之间谁也不能越界放牧，违者罚牛一头。（3）每半月派人巡山或放哨，防卫部落草场不受外来入侵，防止邻近部落的牲畜越界。（4）放牧次序先放山头，后放河谷，先放阴山，后放阳山，以便充分利用草场。（5）各“日果”（牧圈）必须相隔距离最少几百步，以免畜群过于集中践踏坏牧场。上述草场管理制度的建立使草场得到了充分的利用，但这种利用受放牧时间的限制。

色达牧民按季节轮牧的时间各部落大同小异，其时间如下：

6月至8月在夏季牧场。

9月至10月在秋季牧场。

11月至第二年的5月在冬春季牧场。

在色达牧区冬春草场约占总面积的40%，夏秋草场约占草场总面积的60%。然而从放牧的时间来看，冬春草场长达7个月之久，而且牧民在冬春草场居住时正是牧草的枯草期，结果形成每到冬春牲畜食草明显不足。为了解决这个矛盾，色达牧民在100多年前开始养成了储备一点冬草，在冬季草场小面积种植圆根之习惯。

尽管如此，牲畜的不断发展使草场越来越不够用成为一种趋势，即草场区域的固定与牲畜的增多之间形成一种不可调和的矛盾。这个矛盾的高潮是通过草场械斗的形式表现出来，也是通过纠纷和械斗达到暂时的解决。这就是说解决这个矛盾是通过武装斗争实现的。哪一个部落的人多、马多、枪多，哪个部落的草场就可以扩大，反之则缩小。这也是解放前色达地区枪多的原因之一。据统计，解放前色达地区枪支不下5000支。由于草场纠纷的增多，冤家对立的部落也增多，械斗更加频繁，平均每年要发生十几起草场纠纷的部落械斗事件。

因此，这个时期的特点是：部落间草场禁区林立，纠纷不

息，械斗不止，牧业生产的发展受到破坏，人民生活趋向贫困。草原因受过重的放牧和滥牧而开始退化。这种特点告诉我们，在色达草原上，草场的纠纷和械斗是固定的草场区域同不断发展的牲畜之间的矛盾在政治和军事上的反映和结果。

四、古老的牧业生产体系

畜牧业的生产过程是一个复杂的动物再生产过程。牲畜不同于土地和粮食，牲畜是活东西，它需要人的看管、照顾和保护，还需要人的驯养才能大量地繁殖。因此，畜牧业生产技术性很强，而且这种技术自成一个体系。

（一）抓膘配种

任何生物的发展都是从种子开始，畜牧业生产中的第一步就是配种，但配种的前提是抓膘，故抓膘配种为畜牧业生产技术体系的基础。只有抓好膘才能配好种，这同人类自身的生产一样，只有父母健康，才能生出健康的孩子。色达牧民在抓膘配种方面积累了丰富的经验。

据色达牧民介绍，畜膘有三种，即水膘、肉膘和油膘，他们的经验是在五月下旬至六月底抓水膘，这时牧草嫩而鲜，牲畜喜欢吃，但由于这时的牧草含水多，还未形成丰富的营养，所以叫水膘，也可以称虚膘。水膘需要抓，但不能抓得太多，否则牲畜容易泻肚而失膘。办法是比平时晚出牧，早收牧。七月至八月上旬，牧草已到成熟期，富有营养。牲畜吃上膘很快，所以叫肉膘，又称实膘。必须大抓特抓，办法是放牧早出晚归，放远牧。八月中旬至九月，牧草已开花结果，养分最多，适口性强，牲畜爱吃。再加上秋天秋高气爽，雨雪适中，风平浪静，牲畜上膘最快。特别是油质大增，故名油膘。这时放牧不但要早出晚归，还要夜牧。因为这时害兽少，没有饿狼。

牲畜的配种是牧业生产技术中的主要部分。配种率的高低决

定了牲畜增值大小。因此，色达牧民对配种很重视。

配种的第一步是选种。选种包括公母两畜。以牛为例：公畜要求选择身躯高大，具有一定的野性，而且适种方面有一定的阅历，但具备这些条件的种公牛是很少的。经常是一个“日果”最多有一两头种公畜，有的一个部落才有几头这样的种公畜。原因是这些种公畜除了繁殖之外就没有多少用处。种公畜是不作驮畜和骑畜的。其目的是保护种公畜，使它养精蓄锐。同时由于长期不上鞍垫和缰绳，习惯了野性，不易驾驭。所以，牧民们禁止种畜做他用。一般在“日果”中种公牛是公有财物，人人都有责任喂养和保护。

动物的天性就是自然交配。牧民的任务是帮助动物有选择性的交配。由于牲畜多，人工交配有困难。因此，色达牧民的配种生产除了选种外，留种是控制自然交配的措施之一。留种从幼畜时就要考察，考察其体重、膘情、声音、速度、生殖器、毛色、头部、脚、尾等各个部分。经过3年的观察，符合留种条件的就不骟，其余公畜都要骟掉，以防止乱配。

母畜的选种主要是保持血统。一般产奶量大，产仔多的母畜，尽可能地使它受胎。办法是特别抓膘，加喂食盐。解放前色达牧民对羊的选择极不重视，几乎没有什么选种公羊的事。

色达草原的气候特点决定了调节各种牲畜的交配时间非常重要。交配过早，幼畜就会冬季或初春出生，正是天寒缺草季节，其结果造成幼畜的成活数低。若交配过迟，影响母畜的产奶量。一头母牛少产几个月的奶，就会给贫穷牧民的生活造成困难。牲畜交配必须先要发情，而它们的发情与环境有一定的关系。一般在天高气爽、水草肥美的环境下发情率最高，也就是说，牲畜发情的条件，一是吃饱吃好，二是环境安定，不受刺激，这种情况下公畜母畜都容易发情。因此等到牲畜正常发情时间时，牧民一是给牲畜加喂食盐，二是选择万里无云的日子搬迁牧场。一到了百花盛开的新草场上，公畜母畜再也抑制不住激情，互相追逐，热闹非凡。牧民的目的也就达到了。牧民必须尽量使更多的母畜

受胎，减少空怀数。但又不能没有空怀母畜。因为牲畜一般都是两年产一仔。第一年受胎多，第二年空怀就多，在生产水平低的地方更是如此。

解放前，色达地区杂交配种很少。这除了宗教因素之外，与经济封锁有关系。色达牧民繁殖犏牛的主要目的是为了交易，因为其价值比牦牛高出50%以上。但封锁使他们的交易不能进行。其次犏牛虽产奶高，力量也大，但毛短，防寒性差，而且犏牛不能构成一种可以自己繁殖的畜种。不能像牦牛那样代代相传。

（二）放牧

在色达牧区的一系列技术体系中，放牧居首要的地位。这是因为畜牧业的最大功能就是通过人的生产活动，使牲畜吃草变为肉、奶、皮等，为人类所用。放牧就是解决牲畜吃草的问题。

1. 要使牲畜多吃草、吃好草，还要考虑草质、地形、气候变化、季节、水分及日照等各种因素。所以，在牧场当好一个放牧员是不容易的。

为了了解放牧中的各种技术，我专门拜访了色达曲戈部落一个年近60岁的老放牧员，把她讲的经验归纳起来有如下几点：若以季节论，春放阴、冬放阳、秋放坡、夏放峦。也就是说四季的放牧各具特点。从地形上讲夏放高山，天高气爽，冬放平川，防寒又防风。队形上夏放一大片，犹如繁星点点，让牲畜尽情吃草撒欢。冬放一条线，节约草场，又防止豺狼袭击。

为什么春天放阴？春天牲畜处在渡难关时期，经过一个冬天，牲畜普遍变瘦，体力弱。因此，重要的是保膘，防止消耗体力。放阴山就是防止牲畜“跑青”（春天青草刚出头，牲畜看见青草就往那里跑）。跑青最容易使牲畜消耗大量体力，减膘。又容易引起肚胀、拉稀等消化道疾病。牧民有“跑青饿死羊”的俗语，说的就是这个道理。放阴山使牲畜看不见青草，眼不见心不痒，因为青草往往在阳山先出土，阴山后生。

从气候角度讲，冬放顶牧最好。其好处是顶风使畜体发热防寒，毛贴身而保暖，风阻牲畜，减少游走时间，增加采食时间。

上述经验表明，放牧技术的最大特点是随季节的变化而改变放牧方法。就从放牧的早晚来讲，一般要求是早出晚归，让牲畜多吃草。然而这也不是绝对的，早出晚归还要受季节的支配。夏秋放牧，早上可以早出，但冬春放牧，早上的霜对牲畜的消化器官有害。特别是怀胎母畜早上吃了带霜的草很容易流产，因此要等霜被阳光溶化以后方能出放。

2. 季节性的迁移是色达牧民放牧的重要特点。他们迁移的规模和范围则依据草场的大小及牛群的多少而异。

世世代代的经验组成了牧民的季节性迁移规律。这些规律包括对草皮情形的估计，草料对各种牲畜所具有的营养价值，探查水草生长情况，辨明每个季节的迁移时间等。我们仅举辨明每个季节的迁移时间来说明色达牧民的知识：

当“河边一线绿，平坝一片白”的时候，是牧民的鬼门关。牲畜瘦得皮包骨，抵抗力弱，这时若来一场大雪覆盖几天，大批牲畜就会倒毙，使牧民一无所有，只好租他人的牲畜。因此，这个时候是决定全年生产命运的时刻。牧民们宁愿自己受饿、受冻，也要把帐房让出来关牲畜，粮食和茶叶拿出来喂牲畜。若有储草，这时候宁愿不牧而喂草。因为这时的运动对牲畜有害而无利。所以这个时期一般严禁迁移，除非发生草场纠纷。解放前色达地区的畜牧业中采集冬草的规模很小，储备一点干草只是用来初春时加喂那些不能独自取得雪下牧草的牲畜。其余牲畜仍靠短距离的放牧。一旦雪盖大地，牧民也无能为力。

当“平坝一片绿，山顶仍是白”的时候，第一次季节性的迁移开始。但这次迁移要求距离短，速度慢。因为这个时候正是产幼畜的旺季。外加大畜也瘦弱不堪，牧民们一路上既要护老畜又要接幼畜，从早忙到黑。夜里还要睡在畜群中防豺狼。

当“布谷鸟叫多次，山上山下绿相连”的时候，第二次迁移开始，而且是远距离的迁移。这时，放牧上山顶，平川留给小牛和小羊。

当“雪猪忙于备冬食，草尖迎风呼啸”的时候，第三次迁

移开始，这也是放牧员最辛劳的时期。白天放牧，夜里还要放牧。牲畜的肥壮常招引偷盗和豺狼。放牧员必须随时跟踪畜群，放眼四周。

从“爆石星出来时，及时迁居冬季点”。从上述四季迁牧的时间观测上，我们看到了色达牧民天文历法的初步知识。这些知识是为了定季节以适应牧业生产的需要而产生的。除了上面所举，还有很多，例如“乌伴星上西山时，畜群放春草场”；“白云条条似哈达，不过几天就下雨”；“天亮出帐望东方，见有兽形怪云聚，下午必有冰雹来”；“水中无冰块，产仔期来到”。这些谚语在一定程度上反映了草原自然变化的客观规律，对藏族牧民的生产很起作用。所以，虽无文字记载，但以谚语形式代代相传，充分表现了色达牧民观察季节风雨等的聪明才智。

（三）以手工为主的畜产品加工制造

解放前色达牧民的经济中自足自给占主要部分。他们的吃、住、穿、用大部分是自己加工和生产。据笔者调查，过去色达牧民的消费总数中自给部分占80%以上。这种自给自足是以家庭为单位的，凡是家庭需要的东西在家庭成员之间分工制造或加工。20年的经济封锁为什么色达牧民仍能生存下来？与这种自给的生产大有关系。

色达牧民加工畜产品以原始的手工为主，没有什么加工机械。下面从吃、住、穿、用四个方面分别叙述。

色达牧民吃的除了肉就是奶制品，其中主要是酥油。解放前他们制作酥油的工具很简单，普遍使用的就是一种椭圆形的皮袋，装满牛奶后，用手摇动和拍打。到一定时间奶油（酥油）就分离出来。不过这要很长的时间，打制程序完成后，酥油已浮在奶上面，就可以用手捞起来，挤掉水分就直接装进羊胃或牛皮袋里储存起来。解放前一个家庭劳动妇女全天的大部分时间就花在加工酥油上面。解放后有了牛奶分离器，男女都可使用，只需一个多小时就可以把奶制成酥油。

打完酥油后剩下的奶就制成奶渣，也就是奶酪。先把奶加热

烧沸，使之凝固成豆渣之状，然后装在一个背筐里让酸水漏净再晒在毛布上，用手搓成细沫，越细越好。晒干后成为一种粗粉沫。是牧民吃糌粑时不可缺少的拌食。除奶渣外，每天还要拿一部分奶制成酸奶。酸奶是把打酥油后剩下的牛奶加热倒在木制的桶里，加酵母发酵而成。只有富裕的牧民才用未打制酥油的牛奶加工成酸奶。酸奶是牧民常用之饮食，很多时候以酸奶代替粮食。午饭、晚饭大部分吃奶渣和酸奶，以此节约酥油和粮食，同时酸奶易于消化又帮助消化。

打酥油和挤奶、制奶酪等全是妇女的事。一般一个妇女一天可打200斤牛奶，约出奶酪15斤左右。

牧民住的帐房是工程最大的手工业品。建牛毛帐房的第一道工序是把牛毛梳理好，然后搓成毛绳。搓毛绳男女都会，这是一个见缝插针的活，牧民很少有固定的搓毛绳时间，都是利用做其他不动手的活路时兼搓毛绳，如放牧员，一边放牧一边可以搓毛绳。他们搓毛绳技术之熟练，可以边走边搓，也可以边谈话边搓。因此色达牧民的手很少有空着的时候，甚至把搓毛绳当作一种休息的方式。第二道工序是把毛绳织成毛布，这完全是女人的活，一个妇女一天可以织一尺宽、一丈五尺长的毛布。织毛布的时间是初春牲畜还未进入产奶之前，否则一旦牲畜产奶期到来的时候，妇女从早到晚忙于加工酥油奶渣等，没有空余时间织毛布。织一个中等帐房要150斤牛毛。因此，从搓毛绳到制成帐房至少要十年时间。只有富裕的牧主例外。到了缝织帐房时必须采取以“日果”为单位的互助形式方能完成。为了迁移时携带方便，一般把帐房制成两大片或四大片，可以相互连接，又可以迅速拆装的部分。迁牧时拆散后由公牦牛驮运。虽然帐房的制作过程全是手工操作，是用极原始的织法，但毛布的经纬线都很紧，毛布的质地也相当细密，基本上不漏雨。

牧民穿的皮衣都经过鞣制和裁缝两道工序，鞣皮子是一种原始状态的简单加工。先用加了盐的酸奶，把羊皮酸化一段时间，然后用刀子将其肉皮部分剔净，等干燥后再鞣。在鞣的过程中，

每天还要用酸奶浇1～2次，等干燥后，用有齿轮的棒子刮净残存的油脂和粘在皮上的酸奶小块，然后再糅。糅牛皮工序与糅羊皮大同小异，不过牛皮事先要用水泡很长的时间，然后用刀把毛剔净后再糅。糅牛皮要使用较大的力气。所以除了手还要用脚踩。有时放在帐房门口，好使每个进出的人都踩踏它，皮子也就因此柔软了。糅皮基本上由男人承担。糅制的质量标准，颜色上要糅出纸一样的白，软的程度达到布一样更好。最后缝制时，要邀请有手艺的牧民。一般一个部落就有三四个手艺好的裁缝，都是男性，牧区很少有女性裁缝。

制各种用于做雨衣、马垫、坐垫的羊毛毡子的过程更为简单。这种制作几乎是在没有什么设备和工具的条件下进行的。先是把羊毛梳理好，然后把羊毛摊在一张糅好了的牛皮上。用一根随地拾来的小木棒将其捶碎。当毛捶成了绒的时候，就以均匀的层次铺开，然后把一碗茶一口一口地喷到羊毛上，再把羊毛连同牛皮一起卷成一个筒。用手使它来回在地上滚动，嘴里要用歌唱的形式数滚动的次数。经过几百个来回滚动的压力，就可以制成一张毛毯般的毡片。经裁缝可制成雨衣、垫子等生活用品。

从上述几项畜产品的加工过程，我们可以略知解放前色达牧民的生产技术，基本上还处在原始的状态。由于他们的吃、穿、住等用具大部分是自己来制作的，而且每项技术家家户户都有人会，形成了以家庭为基本单位，以“日果”为协助单位的不求人的自给经济。几乎每一个牧民都是手工业工人。可见，色达地区不是没有手工业，而是手工业都分散在每个家庭中。但是，色达牧民的这种手工业和牧业相互依赖的程度非常密切，可以说是形影不离。所以解放前色达基本上没有独立的手工业者。虽然有部分专门做皮衣、藏靴、鞍垫的手艺人，但多数人都是兼营牧业生产。其结果没有形成市场，也没有独立的商人阶层。

原载《中山大学研究生学刊》，1983年第2期

对解放前四川色达草原游牧部落社会的研究

在四川省甘孜藏族自治州西北部，东经 99°03′～101°02′，北纬 31°44′～33°20′之间，有一个面积为 11500 平方公里的草原——色达草原。解放前在这块草原上，居住着 48 个藏族游牧部落，总称阿虚色达。接近于部落联盟和从原始游牧部落社会向阶级社会过渡的阶段。研究这个地区解放前的社会发展情况，可以为马克思主义关于人类社会由原始社会向阶级社会过渡的理论提供一些新的例证。基于这样的目的，根据本人的硕士论文《对色达草原游牧社会的民族学研究》中有关部分的材料，写成这篇拙文，敬请有关专家赐教。

解放前色达草原游牧社会，正处在以公有制为基础的原始部落社会到以私有制为基础的阶级社会的过渡阶段，下面从三方面进行叙述：

一、部落公有制的破坏和私有制的形成

色达草原的牧民以游牧生产为主。牧民以发展牲畜来增加财

富。牲畜的多少是他们贫富的标准，所以牲畜是他们维持生活和改善生活的基本生产资料。但牲畜的发展离不开草场，草是牲畜的粮食。草场对于牧民犹如土地对于农民一样是进行牧业生产的重要生产资料。

(一) 解放前，大部分藏族牧区部落有土司

从部落内部来看，草场属于部落公有；从部落与土司的关系来看，草场是土司的领地，土司享有最高所有权，这种最高所有权通过赋役的形式表现出来。甘孜藏区的石渠、理塘、昌台等牧区均是这样。但色达草原例外，这里的草场以部落公有制为主，没有土司的最高所有权。他们对外从来没有支过乌拉，也从来没有交过牧税。

草场作为部落公有在色达草原有如下几种表现：

1. 解放前色达草原的牧民是按部落聚居的。部落与部落之间有明确的草场界限，部落之间是不准越界放牧的，否则就会导致纠纷械斗，甚至发生流血冲突。但部落内部全体成员都可以在本部落的草场上自由放牧。

2. 全部落的牧民人人都有保护本部落的草场不受侵犯的责任。色达草原诸部落每年要定期组织保护草场的巡山队，部落里凡年满 15 岁以上的男性都必须轮流参加。此外，还要参加应付偷袭的军事组织“让达”（Ramda，援军或追击之意）。一旦部落的草场遭受侵犯，所有的部落成员必须奋力抗御，视死如归。

3. 部落的草场任何人不得买卖或赠送。部落首领出租草场事先要征得部落全体成员及老人会议的同意，否则部落成员可以拒绝参加争夺草场或保护草场的械斗。出租草场的收入一般都要用于部落集体的宗教活动——“结松”（sbyi bsngs，即集体祈祷活动，这种活动一般在每年 7 月举行）。平时这笔经费由全体成员选举的小头人掌管。这种小头人每 3 年改选一次。

4. 色达草原诸部落的草场，一般分冬夏秋三季草场。也有的分为冬、春、夏、秋四季草场。为此，各部落的牧场每年要搬迁 3 ~4 次。每次搬迁时，全部落要统一时间、统一行动，不准

任何人单独行动。否则要罚一头牛或一匹马。这就限制了个别户事先占据好草场的可能性。其次，搬迁后各户或诸“日果”的居住点实行轮换制或采取抽签的办法分配。这种分配草场的平均主义一定程度上限制了草场私有制的产生。

上述四种表现正是阿虚色达游牧社会中草场原始公有制的具体残迹。但同时我们必须说明，阿虚色达游牧社会中草场所有制形式并不是一成不变的。随着生产力的发展，草场所有制也在发生变化，阿虚色达的草场所有制大体经历了两个变革阶段。

第一阶段的变革发生在三代人以前。变革的内容是大公有变化为小公有。据本地老人讲：约在四五百年前，色达草原只有 3 个部落，即阿虚徐它、阿虚若撒、阿虚结撒 3 个。总计不过八九十户，四五百人，两三千头牲畜。各部落一年四季在面积约两万多平方公里的草原上逐水草而居，部落间无须划分草场界限，草场多而有余。整个草原归 3 个部落公有，故称大公有。到了约 100 多年前的时候，也就是解放前夕阿虚色达部落联盟的总头人阿虚仁真邓珠的祖父阿虚呷多时代，阿虚色达由最初的 3 个部落发展成 50 多个部落。号称当时的阿虚色达，内有万户，外有千户，家有百户，共有 11100 户，10 万人马。这当然有些夸大，但当时人口剧增，牲畜和部落增多却是事实。其结果畜多草少，草场不足。于是出现了各部落瓜分草场、分割占据的局面，整个草原几乎没有留下一点空白的草场。于是几个部落共同所有的草场大公有时代到此结束。以一个部落为单位的区域固定的草场小公有形式正式形成。由于草场所有制形式的这种变化，牧民们的畜牧方式也由最初的逐水草而居走向小范围内（部落公有的草场内）的半定居性游牧。

第二个阶段在解放前夕。这就是草场的个体家庭私有制逐渐取代部落公有制。出现这种情况，首先是因为部落首领利用每次搬迁牧场时掌握草场分配权的机会，霸占最好的草场。这种霸占一般都是从冬季草场开始的。因为冬季草场居住的时间最长，约七八个月。为了防寒，牧民们一般都要在冬季草场建造一些简陋

的土坯房和牛粪圈。部落头人借口每年不好拆毁这些住房和牛粪圈来固定自己的草场。例如：阿虚徐它部落的头人阿虚仁真邓珠的冬季草场，基本上固定在朱惹神山脚下。这个地方草场好，因此变为他的私人所有，不准部落其他成员在此割草和放牧。

此外，出租草场的收入，在大部分部落里用来为全部落念经祈祷用，可是在一些邻近农区的少数部落里已出现头人私吞一部分出租草场收入的情况。而且随着外来户和部落的大量增加，这种出租草场收入越来越多，最后形成部落头人的重要经济来源，犹如封建主的实物地租。

上述情况表明，部落公有制的原则已经开始为部落头人们的权利所破坏，草场私有制逐渐形成，出现这种情况的根本原因是社会生产力发展的结果（牲畜增多，草场不足）。我们知道，在草场多、牲畜少的原始游牧时期，部落头人在草场方面无须追求特权。

草场私有化的出现，引起了部落内部阶级的分化。第一，草场被各部落完全分割以后，牧民要生产就必须投靠一个部落，接受部落头人的领导，才有草场放牧，才能维持自己的生存。第二，部落之间为了争夺草场经常发生战争，在战争和掠夺频繁的色达草原，普通的牧民要想单独一家一户地生存是完全不可能的。一个单独的帐房一夜之间很可能被洗劫一空，因此牧民们为了人畜安全，不得不加入一个部落，求得头人的保护。为了求得保护，必须为部落和头人“办事”，即参加部落保护草场的巡山队和对外袭击的军事组织。为头人办的事很多，如搬迁草场时帮头人拆装帐房，拾牛粪、柴火，平时给头人宰杀牲畜、糅牛羊皮、挤奶、打酥油等。但必须说明，这种无偿的劳役在色达草原往往以宗法制的形式表现出来。在牧民们的意识中这是一种理所应当的“互助”，其理由是头人为大家办大事，大家为头人干家务。因此，这种劳役是无须强迫的。在这个流动性很强的游牧社会中也无法强迫，因为牧民不同于农奴，他们有从一个部落转移到另一个部落中去的人身自由。这也是游牧社会中很难出现奴隶

社会的重要原因。

（二）牲畜是牧民的基本财富，也是基本的生产资料和生活资料

解放前色达草原诸部落中草场的公有同牲畜的私人占有形式，把它与原始的部落从根本上区别开来。牲畜的私人占有是引起阿虚色达地区阶级分化的重要原因。

解放前整个阿虚色达地区人民平均占有的牲畜头数很少，牲畜多的部落不过人均 8 头，少的则只有人均 2.4 头。按一般规律讲，牧区人均没有 10 头牲畜，就不能做到生活自给。而解放前的阿虚色达地区人均有 10 头以上牲畜的牧民不到一半。一户有上百、上千头牲畜的牧户就更少。

牲畜占有上的差异，造成部落内出现如下的情况：牲畜多的劳力不足，需要请人帮助放牧，加工畜产品等。而牲畜少的牧民，依靠自己的牲畜无法维持生存，他们有剩余的劳力，但在既没有手工业作坊，又没有其他副业（当时停止打猎、挖虫草、贝母、大黄等）的色达草原，劳力只有卖给牲畜多的牧民。牲畜比较多的牧民，每年收获的畜产品除自己消费外还有很多剩余，其中牛奶、酸奶、奶渣等产品在交通闭塞的色达草原不能销售出去，但他们又不愿使这类产品的剩余部分白白浪费掉。于是，牲畜多的牧户与牲畜少的牧户之间结成一定的生产关系，即“合伙放牧”。这里所谓“合伙放牧”就是牲畜多的和少的牧民组成一个畜群组，牲畜少的牧民出劳力，牲畜多的出牲畜，在“互助”的名义下共同放牧。平时牲畜多的牧民把剩余的一些奶渣、牛奶、酸奶等给牲畜少的牧民，作为出卖剩余劳力的酬劳。而实际上牲畜少的牧户所创造的剩余价值远不止这一点。因此，这种生产关系中实际包含着剥削关系。不过它是游牧社会中剥削关系的最初形式。

除了“合伙放牧”，在一些接近农区的部落里盛行牲畜的租佃关系和劳力的雇佣关系。这种关系完全抛弃了“合伙放牧”条件下的“互助”名义，形成赤裸裸的剥削关系。在邻近农区

的部落里，之所以出现上述情况，是由于农牧之间交换关系发展的结果。这也说明商品经济的发展是游牧社会的原始公有制向私有制过渡的催化剂。

但这种过渡并不是一帆风顺的。尤其在边远闭塞的部落里，不但草场完全公有，而且还保留着牲畜原始公有的残余。老一辈的牧民中还顽固地残存着“一个部落就是一个家”的信条，他们坚决反对一切离开部落的单独活动，包括生产活动。各部落里仍然保留着“种公牛”归部落集体养育使用和驮牛归“日果”集体使用的原始公有制残余，这正是部落公有制观念与私有制激烈斗争的真实反映。这种斗争必然要经过漫长的过程。

上述事实和分析，使我们看到阿虚色达地区的生产资料所有制由部落公有向私有制演变的基本脉络。同时得出这样一个结论：在阿虚色达牧区生产资料私有制的确立过程中，起决定作用的是牲畜的所有制和草场的所有制，这一点同领主制社会不一样。

二、从“骨系”到部落联盟

解放前，阿虚色达地区虽不存在氏族组织，血缘纽带已基本打破，地缘关系逐渐形成，但是氏族的残余仍然以“骨系”的形式表现出来。

（一）在色达草原几乎每个牧区或家庭都有一种可以查问出来的清楚明白的谱系，当地称“茹”（Rus）

目前习惯上都把“茹”译成骨系。实际上藏语中的“茹”同汉文中的“姓氏”是相近的。汉文中的“姓氏”是指由一个男性祖先繁衍下来的子孙血缘集团。色达草原牧民中的“骨系”也是指出自同一个男性祖先的血缘共同体。同骨系的人之间是禁止结婚的。直到现在，阿虚色达地区的人们仍鄙视同骨系的人结婚，从这个角度看，“骨系”实际上是一种父系氏族的遗迹。这

一点摩尔根也说过，即以男性为本位并由男系流传的姓氏就是氏族名称的遗存。①

实际上，解放前的色达牧区已不存在完全以骨系组成的血缘组织，相反同一个骨系的人分散在许多部落里。如出自“阿虚”骨系的人分散在15个部落里，出自“桑桑”骨系的人分散在5个部落里。有的一个部落里就有出自12个不同骨系的人。这正如摩尔根所说：“是一个无组织的氏族；亲属的联系已经被打破，到处散布着它的成员。”②

但并不能以此得出结论说阿虚色达历史上根本就没有存在过以骨系组成的社会组织。据色达草原牧民的传说，约在六七百年前的时候，也就是“阿虚”骨系的第一个男性祖先阿色加的时代，他们是按骨系组成游牧单位，称“茹巴”（Rusba）。“茹巴”的首领是通过械斗和赛马选举产生的，称“茹本”（Rus dboh）。阿色加是“阿虚”骨系的第一代“茹本”。后来，这种组织虽然被打破了，但其观念和习惯仍然保留在色达牧民的生活中，例如他们童年时代就开始得到骨系的教育。在色达草原游牧社会里，一个成年的牧民若不清楚自己所属的骨系，就会受到社会的歧视，被视为没有祖先的人。因此大部分牧民都有背诵自己骨系的习惯。像“阿虚”骨系的人可以讲述13代人骨谱。他们为了记住骨系，不但自己的名字前冠以骨系的名号，如阿虚仁真邓珠、阿虚扎罗等，而且把骨系的名号作为部落的名称和地方的名称。如阿虚徐它、阿虚曲戈、阿乌曲雍、阿乌麻果都是部落的名称，阿虚色达是地名。这里的“阿虚”和“阿乌”均为骨系的名号。这些都充分证明阿虚色达历史上确实存在过以骨系为血缘纽带的氏族时期。就是在解放前的阿虚色达社会里，虽然不存在完全以骨系组成的部落，但以一个骨系作为部落的纽带和核心

① 摩尔根著、张栗原等译：《古代社会》，生活、读书、新知三联书店出版，1957年。

② 摩尔根著、张栗原等译：《古代社会》，生活、读书、新知三联书店出版，1957年。

的情况仍然存在。

（二）随着社会生产力的发展，骨系组织逐渐松弛并解体

发生这种变化的原因与游牧生产有着密切的关系。第一，牧畜发展造成草场不足后，迫使骨系分散游牧，寻找新的草场。第二，在寻找新的草场的过程中，与周围的部落发生冲突时，骨系组织不是被打散，就是打胜而吸收新的成员。因此，在流动的游牧中无法保存纯洁的骨系组织。相反，不同骨系的杂居现象日趋普遍。于是以地缘划分的“措巴”（部落）逐渐取代了骨系组织。

解放前阿虚色达地区共有大小部落 48 个，大小头人 180 名。这些部落大者 40 多户，小者 20 多户，整个地区共有 5340 余户，21900 多人。

骨系组织解体后，阿虚色达牧民就按部落聚居。最初只有 3 个部落，由于这 3 个部落头人同出一个骨系，所以互相团结和睦，很少发生纠纷械斗。这是距今约四五百年前的事。到了 100 多年前的时候，情况发生了变化。一方面最初的 3 个部落分化为十多个部落，另一方面附近的甘孜、新龙、炉霍等地的许多部落投奔到阿虚色达地区，形成 50 多个部落的大聚居。于是围绕着争夺草场的纠纷械斗经常发生。在这样的部落斗争中以部落为单位便无法生存下去，结果出现了为武力扩张和军事上的防卫之需要的部落联盟。

阿虚色达地区的部落联盟有如下几个特点：

1. 一切部落联盟的公务大事，必须经过各部落头人会议商议通过，方才有效。

2. 部落联盟的最高权力机构就是定期召开的和为应付紧急情况而召开的各部落头人会议。常设机构由 3 个俗官和一个僧官共同组成。这 4 个总头人的主要职能是召集各部落的头人的联盟会议。平时他们只能处理自己直接管辖的部落事务，没有权力单独去处理其他部落的事务。因为各部落在本身的事务上彼此都是互不相干的独立单位。

3. 部落联盟的总头人处理问题必须站在公正的立场上，否则下属的部落可以拒绝执行。但经部落联盟会议通过的决议必须服从，不从者将受到严厉的经济惩处。

4. 部落联盟的总头人既有选举产生的，也有世袭的。作为世袭的总头人也必须经过部落联盟会议的公认才能使其地位合法化。

5. 在联盟内各部落彼此是独立的单位，但在对外关系上，尤其在攻守问题上，部落联盟的总头人是联合行动的总司令和总指挥官。各部落必须统一行动。

依据上述几个特点，我们把阿虚色达的部落联盟归入摩尔根所称的“军事民主”阶段是比较适宜的。

阿虚色达部落联盟的主要职能有如下四点：

1. 商议推举部落联盟的总头人或确定世袭头人的继任者。

2. 组织军事力量，保卫阿虚色达诸部落的利益。这是最重要的职能。

3. 调解联盟内部各部落的纠纷械斗，这是经常性的职能。

4. 主持每年定期的（阴历六月）诸部落的联合宗教活动。这是固定性的职能。

这些职能向我们展示了原始社会末期、阶级社会初期民族和国家形成的萌芽。从中使我们看到，随着以骨系为血缘纽带的组织被打破以后，带有民主色彩的区域性公共权力逐渐形成，这就是部落联盟。到了部落联盟阶段后各部落之间联系的纽带不再是血缘关系，而是共同的军事活动和宗教活动。这是社会发展中的重大变革。这种变革在解放前的色达草原刚刚进行。

在地缘关系逐渐形成的过程中，值得注意的是“吉洪”（joa apon）的作用。“吉洪”是调解官之意。阿虚色达地区几乎每个部落中都有这种官。最早的“吉洪”是自然形成的，部落内部牧民之间有些小矛盾，主动找一些有声望和能言善断的人来调解。久而久之这些人就变成职业法官，尊称“吉洪”。但当时这些人还没有脱离牧业生产，到了后来随着部落间纠纷的增多，

“吉洪”的权力越来越大，尤其是在部落联盟的形成过程中，“吉洪”高居于各部落之上，专门从事调解部落纠纷的工作，并以此获取财物，发家致富，形成新的社会阶层，成为剥削阶级。但“吉洪”多半由选举产生，同时“吉洪”在调解纠纷时仍按照传统的习惯法作为判断是非的标准，故带有二重性，即阶级性和原始性。这也反映了阿虚色达部落社会本身的二重性。

这种二重性还表现在阿虚色达的习惯法律中。一方面规定偷盗分内外两种性质。偷外部的东西，只没收赃物归部落集体。偷部落内集体的财产，要照赃罚3倍。但又规定：偷部落内头人的财产加罚9倍，偷部落内一般成员的财产加罚5倍。可见，这种习惯法一方面保护部落集体的利益，另一方面也保护头人的利益。

这种二重性正是由原始社会向阶级社会过渡时期部落社会的特点。

三、对偶婚的残存和一夫一妻制的确立

人类发展的各个阶段，都有一定的婚姻形式与之相适应。解放前的阿虚色达，由于特殊的自然环境和历史原因，除了一夫一妻制的婚姻外，还保存着较多的对偶婚的残余。据本人调查，保持对偶婚特点的家庭约占总家庭数的25%左右。

阿虚色达地区对偶婚残余主要表现在以下几个方面：

1. 同一个妇女一生中可以与许多男人结成婚姻关系。今年同这个男人同居，明年同那个男人同居，有的多达七八个，形成一种不固定的婚姻关系。这种婚姻关系的前提是男方在搬迁牛场、搭建炉灶等方面给女人一定的帮助。若有孩子，男方必须送一头奶牛给女方。这种婚姻关系，建立容易，解除也容易，只要女方拒绝来访就算解除了婚姻关系。解除婚姻关系的主要决定权在女方。

2. 私生子不受社会歧视。因此阿虚色达诸部落中私生子大量存在，仅约若一个部落就有32个私生子。这些私生子长大后都受到与有父亲子女同样的重视。民主改革前阿虚色达部落联盟的4个总头人中就有3个是私生子，这就是最好的证明。

3. 母系与舅权构成家庭。也就是说，许多家庭是由祖母、母亲、子女、舅父等组成的。这种家庭约占总家庭的15%左右。在这样的家庭中舅父不但是子女的保护人，而且是具有权威的家长，实际上代替了丈夫的角色。孩子们不识自己的父亲，只识母亲和舅父，带有浓厚的母系残余。值得注意的是，阿虚色达地区虽有母系残迹，但没有母权残余。唯有舅权残余很明显。因此，母权制家庭是否曾经存在于一切游牧社会中，值得研究。色达地区舅权制家庭形成的主要原因是对偶婚的结果。由于对偶婚的存在，女方没有固定的男人保护，然而处在经常迁徙和械斗中的牧民家庭是不能离开男人的。于是就出现母亲的兄弟代替子女的父亲，来保护和教育那些无父亲的孩子们，即舅权制。

以上所述，是阿虚色达地区对偶婚形态的残迹。在解放前夕，色达地区各部落中父权制的一夫一妻制个体家庭占主要地位，约占总家庭的70%左右。这种父权制的家庭是随着私有制的确立而产生的。它是以私有制对原始的自然长成的公有制的胜利为基础的第一个家庭形式。丈夫在家庭中居统治地位。

随着生产力的发展和部落联盟的确立，男子经常参加战斗和械斗，担负着保护部落和家庭安全的职责。这就使男子处于优越地位，妇女一般处于从属地位。频繁的战争夺去了许多男人的生命，造成妇女过多的现象。据1958年统计，上徐它、下徐它等7个部落的总人口中男995人，女1470人。这种性别比例的不平衡，使妇女的地位自然下降。另外长期的经常性的部落械斗使部落的头人职务从民主选举变为世袭，从而产生了父亲认子继承职务和财产的要求。一句话，部落的战争把妇女完全放在男子的保护之下。男人地位上的这种变化与对偶婚越来越不相适应，于是产生了一夫一妻制的父权家庭。这种家庭只要求妇女守贞操，

而男人仍然有性的自由。这正是原始社会末期、阶级社会初期父权制家庭的特点。

商业经济的发展是促进一夫一妻制婚姻形成的重要因素。在阿虚色达地区，早期，妇女是畜牧业中获得必需品的主要生产者。从梳理牛毛、羊毛，搓毛绳，织毛布到挤牛奶、打酥油、放牧、保护小畜、哺育小孩、准备燃料等完全是由妇女承担的。甚至每天吃什么，每顿吃什么，包括男人碗里盛多少糌粑，都是由妇女安排的。这种经济上的地位决定了妇女的地位是崇高的。她们有缔结和解除婚姻的自主权。但是随着社会经济的发展，特别是商业经济的出现，许多男人兼管商品交换。他们经过长途跋涉从农区运回粮食、食盐、布匹等产品，使得他们在家庭中的经济地位开始发生变化，为父权制家庭的确立打下了经济基础。

综上所述，解放前阿虚色达牧区的社会中原始公社的残余正在消失，阶级社会的因素正在增长。生产资料私有制的确立，社会组织中出现地缘关系的部落联盟，婚姻形式中一夫一妻制的发展，都说明阿虚色达牧区的社会已跨入阶级社会的门槛。

原载《西南民族学院学报》，1982 年第 4 期

色达牧区的嫁妆和聘礼

——川西藏族牧区的人类学专题调查之一

一、古蒂的“生计经济地位”决定论

结婚送礼是世界上许多民族所共有的一种习俗。在我国，男女订婚或结婚时，男家向女家送的货币或财物就叫聘礼，有时又叫彩礼或财礼。在人类学的书本上，有时用聘金（bride wealth）这个词来界定新郎或其亲属送给新娘本人及其亲属的作为礼品的钱财或物品。与此相反，嫁妆（dowry）则是女子出嫁时从娘家带去的各种物品或货币。

当今人类学界有关嫁妆和聘礼的专题研究虽然寥若晨星，但有关这一问题的讨论却可以说是众说纷纭，莫衷一是，其中有不少值得我们在学术上进一步探讨的问题。例如，为什么男女订婚或结婚时，必须给新娘下聘礼，给新郎送嫁妆。驱使人们送嫁妆或下聘礼的决定因素是什么，等等。1995 年初我们收阅了美国当代人类学家杰克·古蒂（Jack Goody）的一篇论文，题为《生

产与再生产——对家庭经济支配权的比较研究》。[①] 在这篇文章中，古蒂从研究婚姻与妇女在经济和生产劳动中的地位之间的关系出发，提出了有关嫁妆和聘礼的一个令人瞩目的理论，即“生计经济地位”决定论。古蒂认为，男女订婚或结婚时，影响支付嫁妆或聘礼的决定性因素是妇女在生计经济中的贡献大小。他根据世界民族志所提供的大量调查资料和数据，把全世界分成两种不同类型的社会——一种是由男人承担主要农业生产劳动的社会。在这种社会当中，大量的田间劳动由男人承担，妇女处于从属于丈夫的地位，她们的主要任务是生儿育女，因此，女方家为确保女子出嫁后在新的家庭中的地位，就必须筹办和承担结婚的大部分费用或礼品，这就是人们常说的嫁妆。由此，他得出一个重要结论，即在男人从事主要农业生产的社会中，普遍流行的是送嫁妆而不是下聘礼，并提出以犁耕（Plough Cultivation）为主的传统的欧亚社会即属这类以送嫁妆为主的社会。在另一种类型的社会中，妇女承担着繁重的生产劳动（包括田间劳动），她们所扮演的角色不单纯是“母亲”，而且主要是“劳动力”，她们在家庭生计经济中的贡献远大于男人，因此，她们在经济上享有较大的自主权。在这种社会中，男女结婚时，新郎及其家庭为了补偿女方家庭因失去一个主要劳动力而带来的损失，必须向新娘的父母赠送大量的钱财，这就是人们常说的聘礼。以轮耕（Shifting Cultivation）和畜牧业为主的非洲社会即属这类普遍流行聘礼的社会。

古蒂还在文章中对嫁妆是一种财产继承方式的看法提出了尖锐的批评。他认为，财产继承是指财产所有者死后其财产权利传给后代，是代际间的财产传递；而嫁妆或聘礼是财产所有者活着的时候，财产从一个家庭向另一个家庭的转移，因此，嫁妆并不标志“财产继承权”。

---

① Jack Goody: “Production and Reproduction——A Comparative Study of the Domestic Domain”, Cambridge University Press. 1994. P30 - P41.

古蒂的上述理论虽然看起来不无道理，但仍有一些结论经不起实践的验证，值得商榷。至少我们在藏族牧区社会的调查结果并不支持古蒂的理论。本文依据我们在藏族牧区实地调查的第一手资料和其他学者在其他藏族牧区的调查材料，对古蒂的理论提出以下几个方面的质疑：第一，他的理论是否带有普遍性，能否解释藏区婚姻过程中的嫁妆和聘礼的情况；第二，影响嫁妆和聘礼的决定性因素是否取决于妇女在生计经济活动中的贡献；第三，嫁妆与财产继承权之间是否有关系。

二、对色达牧区嫁妆和聘礼的调查

色达是四川省甘孜藏族自治州的一个牧业县，地处青藏高原东南缘，东邻四川阿坝州的壤塘县，北与青海省的班玛、达日两县接壤，西部和南部分别与甘孜州的石渠、甘孜、炉霍 3 县毗邻。总面积达 11500 平方公里。总人口 33646 人（1990 年），其中藏族 31351 人，占总人口的 93%。气候属大陆性季风气候。生产方式以游牧业生产为主。这个地区传统上被称作阿虚色达（dBalshul Serthar）。

1994 年，我们与美国加州大学洛杉矶分校南希·列文副教授一行 4 人，前往色达县进行了为期两个月的实地调查。其中围绕嫁妆和聘礼的调查，是在该县康勒乡汪扎村、亚龙乡曲戈村和城关镇约若村的 54 户牧民家庭中抽样进行的。现将调查所得的情况分类叙述如下：

1. 在色达牧民当中，双方交换礼物是订婚或结婚过程中一项极为重要的内容。这一点与其他藏区的情况大同小异。通常是在结婚仪式之前先送聘礼，嫁妆待举行婚礼时随新娘一起带过去。在当地，嫁妆叫巴嘎（bag skal），即父母在女儿出嫁时赠送的礼物或财产；聘礼叫玛嘎（mag skal），即夫家向女方父母赠送的礼物，或男子入赘时带到女家的财物。此处的“嘎”（skal）

意为“份”。按照色达牧民的传统习俗，子女（不分男女）结婚离家或男女婚后不合而离婚，其家庭财产都是按家庭人口平均分配，每人所得的一份叫“嘎”。子女结婚离家时至少可以带走属于自己的一份，经济条件好的家庭，还会多得一些。

2. 抽样调查的统计结果表明，色达牧民结婚后单独立户时，大多数男女双方家庭都要赠送财物。只有个别家庭，如 29 号和 12 号新居制家庭只有嫁妆没有聘礼。而从母居的家庭只有聘礼，从父居的家庭只有嫁妆。这是色达牧民赠送嫁妆和聘礼的特点之一。（详见表 1）

3. 按照色达地区的习惯说法，结婚所需的大部分财物由男方筹集和承担。但我们调查的结果却与此相反，女方赠送的财物多于男方。此外，有些东西按传统习俗必须由男方筹办，这就是枪支弹药和帐篷。

4. 在色达牧民当中，嫁妆或聘礼包括很多生产和生活必需品，如帐篷、厨具、衣物，甚至昂贵的饰物等。其中牲畜是最主要的，而且也是必不可少的。牲畜是藏族牧区最基本的生产和生活资料，是牧民赖以生存的基础。牧民的财富直接体现在牲畜的数量上。因此，无论家庭经济条件如何，父母亲一定要为即将婚嫁的子女提供牲畜。

5. 男女双方家庭所送的牲畜数量有一定的差异。从表 1 我们可看到男方送的聘礼中牲畜最多为 19 头（见 3 号家庭），最少为 1 头（见 39 号、48 号家庭），平均为 8 头；女方送的嫁妆中，牲畜最多为 45 头（见 47 号家庭），最少为 1 头（见 43 号、17 号家庭），平均为 15 头。女方家所送牲畜数量比男方多近一倍。

6. 粮食作为陪嫁和聘礼也带有普遍性。调查表明，女方家庭送的粮食略高于男方。男方最多的送 1000 斤（见 10 号家庭），最少的送 10 斤（见 30 号家庭），平均为 350 斤；女方家最多的送 1000 斤（见 10 号家庭），最少的送 30 斤（见 30 号家庭），平均为 370 斤。

表 1

色达牧区嫁妆和聘礼抽样统计表

户主名	聘礼						嫁妆							结婚时间（年）	居住模式[①]	家庭编号	1994 年牲畜数（头）
	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	其他（件）	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	饰物（件、枚、条）	其他（件）				
yudron	牛 2 马 1						牛 1							1963	新居制	7	牛 77 马 6 羊 28
Ngag	牛 2 马 1						牛 4	青稞 40			氆氇袍 1	琥珀珠 7	羊皮 1	1964	新居制	28	牛 44 马 6 羊 15
Chong mo	牛 2													1965	从母居	35	牛 28 马 2 羊 28
Chuda							牛 1				若干			1967	从父居	43	牛 100 马 2 羊 30
Grapa							牛 1 马 1							1973	新居制	29	牛 33 马 5 羊 20
Tanzin							马 1	青稞 800		140			牛奶 3 罐	1974	从父居	17	牛 60 马 7 羊 15
Urgyen							牛 1	青稞 200			氆氇袍 1			1975	从父居	50	牛 102 马 4 羊 23

续表 1

户主名	聘礼						嫁妆							结婚时间（年）	居住模式	家庭编号	1994 年牲畜数（头）
	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	其他（件）	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	饰物（件、杖、条）	其他（件）				
Lam bzang	牛 5 马 1	青稞 10	1		羔皮袍 1 氆氇袍 1		5	青稞 10 大米 20		10	羊被袍 1		铝壶 1 陶罐 1	1977	新居制	30	牛 40 马 2
Bang dal							牛 1				若干			1977	从父居	48	牛 91 马 6 羊 43
Dabo							牛 8 马 1	青稞 400		120	羔皮袍 1 仿羊皮袄 1 单皮衣 1		鞋 1	1983	从父居	38	牛 38 马 4
Urlu							牛 7 羊 3		1	30	羔皮袍		锅 2 茶壶 1 水桶 1	1985	新居制	12	牛 33 马 2 羊 6
Rig das							牛 10 羊 5				大羊皮袍 1 仿羊皮袍 1	头饰 2 银项链 1 银腰坠 1 珊瑚珠 21 宝石 6		1985	从父居	44	牛 93 马 3 羊 21

续表 2

户主名	聘礼						嫁妆							结婚时间（年）	居住模式	家庭编号	1994 年牲畜数（头）
	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	其他（件）	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	饰物（件、枚、条）	其他（件）				
Serti	牛 7 马 1	青稞 200	共同购置 1	20	羊皮袍 1 仿羊皮袄 1	碗 1 锅 1 炒锅 1	牛 14	青稞 200			羔皮袄 1 仿羊皮袍 1		碗 2 陶罐 1	1985	新居制	6	牛 28 马 1 羊 9
Tshe ring	马 1		1		氆氇袍 1	锅 2 马鞍 1 坐垫 6 被子 1 箱子 1	牛 8 马 1	青稞 100		60	羊皮袍 1 氆氇袍 1	银腰坠 1 头饰 2		1986	新居制	39	牛 13 马 1 羊 9
damo							牛 28 羊 10 马 2				大羊皮袍 1 小羊皮袍 1 仿羊皮袄 1 氆氇袍	头饰 2 腰坠 1 宝石若干		1988	从父居	45	牛 120 马 15 羊 110
Chos dzod							牛 13 羊 10 马 2	青稞 800		240	羊皮袍 1 羔皮袍 1 氆氇袍 1	头饰 2 象牙项链 1 珊瑚项链 1 银腰坠 1		1988	从父居	46	牛 132 马 11 羊 80

续表3

户主名	聘礼						嫁妆							结婚时间（年）	居住模式	家庭编号	1994年牲畜数（头）
	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	其他（件）	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	饰物（件、杖、条）	其他（件）				
Tshe wang	牛16 马1	400	1	60	羔皮袍1 仿羊皮袄1	锅2 茶壶2 马鞍1	牛10 羊2	100			大羊皮袍1 小羊皮袍1 仿羊皮袄1		锅1	1988	新居制	42	牛36 马2 羊2
Yaya	牛13 马1 羊5						牛17 羊5 马1							1989	新居制	3	牛50 马5 羊6
Kores	牛5	青稞300		60	羔皮袍1	茶壶1 牦牛鞍1 皮鞋1 毛毯1	牛20 马3	青稞400	1	60	羊皮袍1	项链1 腰坠1	锅1 茶壶1 牦牛鞍1 水桶1 杯子2 盘子2	1989	新居制	32	牛45 马2
Shekar	牛10 马1 羊4	1000	1	60	羊皮袍1 上衣1 裤子1 袜子1	陶罐2 碗1 水桶1 马坐垫2	牛10 马1 羊3	1000		240	羊皮袍1 羔羊皮袍1 氆氇袍1	珊瑚头饰1		1989	新居制	10	牛35 马5 羊6

续表 4

户主名	聘礼						嫁妆							结婚时间（年）	居住模式	家庭编号	1994 年牲畜数（头）
	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	其他（件）	牲畜（头、只、匹）	粮食（斤）	帐房（顶）	茶叶（斤）	衣物（件）	饰物（件、枚、条）	其他（件）				
Padma	牛 9 马 1 羊 1		1		羊皮袍 1		牛 25 马 2 羊 13				羊皮袍 1 氆氇袍 1 羊皮袍 1			1990	新居制	37	牛 42 马 3 羊 2
Tshe drun	牛 8 马 1	200	1		羔皮袍 1 仿羊皮袄 2	锅 1 茶壶 2	牛 45				大羊皮袍 1	头饰 1 珊瑚项链 1 腰坠 1		1991	新居制	47	牛 28 马 2
Nyishar							牛 16 羊 10 马 1						羊皮 1	1993	从父居	35	牛 28 马 2 羊 15

注：新居制指结婚后夫妻独立于双方的父母及亲属单独立户居住；从母居指一对夫妇把他们的家长期或短期安在女方双亲家中或在其附近的习俗；从父居指新婚夫妇长期或短期把家落在男方双亲家中或其附近的习俗。

7. 按照色达的传统习俗,帐篷一般由男方家提供。如果男方家庭经济条件不好,女方家庭也会拿出一顶帐房作为陪嫁。在我们调查的13户新居制家庭中,男方带帐篷的有6户,女方带帐篷的有2户,男女双方婚后共同购置帐篷的1户(见6号家庭)。

8. 由于色达牧区平均海拔在4000米以上,气候寒冷,昼夜温差大,所以,用老绵羊皮缝制的“匝巴”(皮袍)和用羊毛编织的“氆氇”便成为主要的四季常服,夜间解带当被,白天束带为衣,深受牧民喜爱。因而男女双方家庭多以“匝巴”或“氆氇”作为陪嫁和聘礼。但调查统计的结果表明嫁妆明显多于聘礼,即嫁妆20件,聘礼只有9件,而且13户新居制家庭中,男方以“匝巴”或“氆氇”作为聘礼的有8户,女方以“匝巴”或“氆氇”作为陪嫁的有10户;从父居家庭中只有5户得到了“匝巴”或“氆氇”作为陪嫁物。(详见表1)

9. 嫁妆中还有一部分比较昂贵的东西——妇女的饰物——包括头饰、项饰、坠饰和其他珠宝。这些饰物都归新娘所有,在一般情况下,不必交给新郎或新郎的父母。倘若日后离婚,只要女方没有什么大的过错,或用当地话说她“离婚有理”,她就可以把这些贵重饰物带走,就像枪支弹药归男方一样,珠宝饰物归女方所有。当然这并不是绝对的原则。如果离婚是由于女方无理或有过错,男方可以提出并获得对妇女贵重饰物的支配权。

10. 就嫁妆和聘礼的种类、数量和价值而言,合作化和人民公社时期(1960~1982年)与近十余年间(改革开放以来)有较大差异(详见表2、表1),主要表现在以下几个方面:一是牲畜数量的差别。整个合作化和人民公社时期结婚的家庭,作为嫁妆的牲畜平均每户为2头,聘礼为4头;1982年以后结婚的家庭,作为嫁妆和聘礼的牲畜平均每户分别为22头和18头。二是陪嫁物与聘礼的种类差别较大。合作化和人民公社时期,无论是聘礼或嫁妆,不外乎牲畜、粮食、衣物、茶叶、氆氇几种,而1982年以后,除上述物品以外,还有羔皮袍、仿羊皮袄、马靴、坐垫、被子、箱子、缝纫机、毛毯以及锅、碗、茶壶等生活用

具，而女方多以饰物作陪嫁。三是嫁妆和聘礼的价值有较大的差别（见表2）。在合作化和人民公社时期，嫁妆平均为2175元，聘礼平均为2200元；而1982年以后，嫁妆平均为13067元，聘礼为7523元，分别比合作化和人民公社时期高出6倍和3倍（以上价格均按当地1994年时价折算统计）。

表2　　色达牧区嫁妆和聘礼价值一览表①

单位：元

年代②	嫁妆（元）	聘礼（元）	结婚时间	居住模式	家庭编号	备注③
合作化及人民公社时期	3000	500	1963	新居制	7	
	2800	3200	1964	新居制	28	
		1300	1965	从母居	35	
	500		1967	从父居	43	
	1000		1973	新居制	29	
	4080		1974	从父居	17	
	2000		1975	从父居	50	
	1000	1200	1977	从父居	48	
	3022	4800	1977	新居制	30	男方带帐房一顶
平均	2175	2200				
改革开放时期	7219		1983	从父居	38	
	4895		1985	新居制	12	女方带帐房一顶
	10000		1985	从父居	44	
	8554	6851	1985	新居制	6	双方共同购帐房一顶
	7712	4936	1986	新居制	39	男方带帐房一顶
	6648	11618	1988	新居制	42	男方带帐房一顶
	25600		1988	从父居	45	
	21108		1988	从父居	46	
	11500	9500	1989	新居制	3	
	16980	4430	1989	新居制	32	女方带帐房一顶
	10000	9795	1989	新居制	10	男方带帐房一顶
	15570	6490	1990	新居制	37	男方带帐房一顶
	24950	6567	1991	新居制	47	男方带帐房一顶
	12200		1993	从父居	35	
平均	13067	7523				

① 所有价格数目均按1994年色达县市场物价折算。

② 色达地区合作化及人民公社时期为1961～1982年；1983年当地实行联产承包责制以来为改革开放时期。

③ 帐房的价格未计算在内。

是什么原因造成如此之大的差异呢？首先，在合作化和人民公社时期，牲畜和其他生产资料归集体所有，牧民一般每人留一头奶牛，每户留一匹马作为自留畜。所以当子女结婚时，多数也只能带走属于他自己的一两头自留畜和衣物。人口较多的家庭，自留畜的数目相对较多，提供给子女作为嫁妆或聘礼的牲畜也相应增多。其次，合作化和人民公社时期，劳动成果的分配实行工分制，无论是入赘、出嫁，还是建立新家，人们主要靠工分过日子。因此，结婚时男女双方只要带着自己的工分，年底即可从生产队分配到现金、牛羊肉、酥油、粮食、皮毛和其他生活必需品。工分作为嫁妆和聘礼的组成部分，是特定历史时期的特殊产物。

11. 嫁妆和聘礼的数量和种类在很大程度上由双方家庭的经济实力所决定。家庭富裕，提供的嫁妆或聘礼数量就比较多，种类也较为丰富，反之，就相对较少。例如，从表 1 中可以看到，赠送嫁妆或聘礼较多的 45 号、46 号、37 号等家庭所拥有的牲畜数量较多，而嫁妆和聘礼送得较少的 39 号、12 号、6 号等家庭所拥有的牲畜数量则相对较少。

12. 色达牧区男女离婚时处理那部分属于结婚时的嫁妆和聘礼的家庭财产的办法大致如下：（1）如果婚后无孩子，夫妻双方将婚前各自带来的财产分别收回；若离婚是由于甲方另有新欢，那么离婚时甲方需将自己财产中的一部分支付给乙方。（2）如果婚后有孩子，除双方将各自婚前带来的财产各自收回以外，通常是男孩归男方，女孩归女方。如果男方再婚，必须付给前妻补偿金（当地叫 mosha）。付“补偿费”，是色达牧区一个很独特的现象。（3）女方陪嫁品中的饰物，离婚时女方可以带走。（4）双方婚后共同购置的财产，离婚时按照平均分配的原则进行分配。若有孩子，财产则按人口平均分配成若干份，各自带走一份；若无孩子，无论什么财产，包括牲畜、日用品和帐篷在内，一般情况下都是一分为二，有的甚至将共同购置的帐篷也一

分为二，双方各带走一半。

三、其他藏区有关嫁妆和聘礼的点滴情况

在青海省果洛地区，姑娘对家庭财产享有的权利同其兄弟是一样的，而且这部分财产在她结婚时作为陪嫁带入新家。离婚时，所有的陪嫁物由女方收回。婚后增加的收入属于夫妇双方共同所有，并非仅仅属于男方。艾克瓦尔（Ekvall）认为，这是因为妇女作为一家的主妇，是主要劳动力，牲畜的增加必然有她的一份功劳。①

在青海湖南部牧区，婚后单独立户的男子往往可得到一份与其兄弟等量的牲畜。女子出嫁时仅得到包括衣物、饰物和马匹在内的陪嫁，但女子若招婿上门，她的家庭地位随之升高，便可享有家庭中的部分牲畜。②

在四川省阿坝州的松潘牧区，女子出嫁时，家里一般只为她准备衣物、首饰和个人用具。同样，男子入赘到另一家时，家里只为他购置皮袄、马匹和一支枪等礼品。入赘后的男子有权继承妻家的全部财产。③

在西藏定日地区，姑娘出嫁时，可以从娘家得到一串被称为"古甘"的项链。这串项链和其他娘家送她的珠宝饰品都归她所有。项链在整个婚姻过程中始终掌握在她的手中。④

上述材料虽然不那么全面完整，但足以证明我们在色达牧区

---

① Ekvall Robert, "Fields on the Hoof: Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism", New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. P28.

② G·Clarke, "Aspects of the Social Orgnization of Tibetan Pastoral Communities", Tibetan Studies, Narita. 1992. P402～P403.

③ 欧潮泉：《松潘草地藏族的家庭与婚姻》第200～209页，青海人民出版社1987年。

④ 巴巴若·尼姆里·阿吉兹：《藏边人家》第199页，西藏人民出版社1987年。

调查到的许多现象在整个藏族牧区有一定的普遍性。

四、几点分析和思考

同其他游牧社会的妇女一样，色达牧区妇女也是畜牧业生产中的主要劳动者，在生产中占有主导地位。挤奶、打酥油、搓毛绳、磨糌粑、放牧、捡牛粪、背水、烧茶、煮饭、哺育孩子、看守帐房等，大都由妇女承担。她们对牧业经济的巨大贡献、她们在牧区家庭经济生活中的重要地位和作用是男子无法取代的。[①]妇女在藏族牧区不仅仅是生儿育女的母亲，而且是牧业生产中的主要劳动者。

按照古蒂的理论，在这样的社会中普遍流行的应该是下聘礼而不是送嫁妆，至少聘礼应该高于嫁妆。然而我们了解到的实际情况却与此相反。我们调查统计的数据表明：在色达牧区嫁妆与聘礼一样流行，而且嫁妆的数量和种类多于聘礼，其价值也高于聘礼。毫无疑问，古蒂的理论至少不符合藏族牧区的实际情况。藏族牧区的嫁妆和聘礼并非如古蒂所说的那样取决于妇女对生计经济的贡献。那么决定送嫁妆或下聘礼的因素究竟是什么呢？根据调查研究，我们认为大致有以下几种因素：

1. 家庭的经济条件。在藏族牧区社会，妇女对家庭财产享有与男子同等的权利。在他们结婚时，这种权利便体现为拥有嫁妆和聘礼。而嫁妆和聘礼的数量和种类的多寡受到家庭经济发展条件和经济实力的影响。如色达牧区，1983 年实行家庭联产承包责任制以后，家庭经济得到了明显的发展，不但家庭拥有的牲畜数量增加，而且由于发展多种经营，每个家庭的资金来源更加丰富。因此，这个时期男女结婚时所获得的嫁妆和聘礼在数量上

---

① 格勒：《一个藏族游牧部落的宗教、法律、家庭、婚姻调查和研究》，载《中山大学研究生学刊》，第 20 期，第 68 页，1984 年。

和种类上都比合作化、人民公社时期高出许多。此外，各个家庭所赠送的嫁妆和聘礼的多寡与每个家庭所拥有的财产（特别是牲畜）数量有着密切的关系（详见表一）。

2. 男女结婚时，有的只送嫁妆没有聘礼，有的只下聘礼没有嫁妆，而有的既有嫁妆，又有聘礼。这主要是受到夫妇双方婚后居住方式的影响。如在色达地区的新居制家庭中，男女双方都从各自出生家庭得到了许多礼物；而在从父居家庭中，女子均有陪嫁物，男子则继承父母家中的财产，不必另送聘礼。同样，入赘的男子均带聘礼，不论数量多少，但女方家庭不必另送嫁妆。这一点，藏族牧区各地基本相似。

3. 在我们调查的个案当中，为女儿招婿上门的家庭，只有男方送的聘礼而没有女方送的嫁妆。同样，有的男人结婚后并不与父母分家，而是娶妻与父母同住。在这种情况下，我们的统计表格中只有女方送的嫁妆，而没有男方送的聘礼。其原因是，无论是新娘还是新郎，只要他们婚后不离开家庭，那么在父母双亡之后，就有权继承家庭财产。显而易见，嫁妆和聘礼在色达地区实际上就是财产继承的另一种形式。在色达牧区，财产转移的方式通常有两种：一种是在子女结婚时得到父母给的一份财产，另一种是以遗产的形式把财产传给继承人。事实证明，遗产继承并不是财产继承的唯一方式。

4. 迄今为止，藏族牧区的大部分生产是以家庭为单位进行的。家庭既是生儿育女的基本社会单位，又是最基础的生产和消费单位。说得更确切些，家庭是指同血缘关系的亲属集团。人们主要以家庭为单位生产产品、发展经济、抗御各种意想不到的灾难。一个家庭就是一个很有效力的“保险公司”。因此，婚姻在这样的社会当中是一件重要的大事。择偶的好坏不但会影响家庭的名誉，而且会影响家庭的经济生活。所以，婚姻往往要考虑经济因素。子女成婚后的生存和发展，一定程度上依赖于双方家庭的投资。这与靠薪金生活的都市家庭有所不同。在市场经济尚不发达、人员流动极为缓慢、地理环境较为封闭的藏族牧区社会

中，家庭赠送的嫁妆和聘礼是婚后建立新家不可缺少的“启动资金”和生存条件。确切地讲，嫁妆和聘礼是父母对子女的一笔大的经济投资。因此，家庭在社会经济中的地位和作用，对嫁妆和聘礼产生重要作用。事实证明，随着市场经济和城市化、工业化的发展，越来越多的子女离开家庭，从事独立的专业化劳动。固定的工资收入，为他们独立生活打下了基础，从而对家庭的依赖也逐渐减少。在这种情况下，家庭的经济功能明显减弱，婚姻基于经济的考虑也逐渐淡化，嫁妆和聘礼的含义也会随之发生变化。因此，我们讨论嫁妆和聘礼问题时，必须考虑社会经济发展阶段的重要因素。从这个角度讲，目前在以家庭为单位实行联产承包制的藏族牧区，人们不仅继续看重嫁妆和聘礼，而且把它看作婚姻的一个重要内容，这是不言而喻的。

5. 本文讨论的依据，是以现实藏族牧区的嫁妆和聘礼为主。在 1950 年以前传统藏族牧区社会中，聘礼和嫁妆的数量和种类，因男女阶级地位的不同而有差异。这种差异是由阶级等级所决定的，而不是由男女在经济生活中的贡献大小或他们在生产劳动中的地位所决定的。

6. 地域性的亚文化差异，也是造成聘礼和陪嫁内容有所不同的一个因素。从聘礼和嫁妆的接受对象来看，色达地区是送给出嫁女子和结婚的儿子。而在青海省玉树地区，除给新娘送装饰品外，还有给女方母亲送一头奶牛，给女方父亲送一匹马的风俗。[①] 同样，在西藏的阿里、那曲等地区，男方也要给女方母亲送一头奶牛，称为“哺育费”（voren）。此外，单独立帐篷成家者，编织帐篷的原料由双方家庭共同提供。[②] 这些差别显然是受不同地区亚文化传统的影响而形成的。

综上所述，在藏族牧区社会中，男女对家庭经济的贡献大小与嫁妆和聘礼的多寡并没有直接的联系。而且，嫁妆和聘礼的多

① 朱世奎等：《青海风俗简志》第 219 页，青海人民出版社 1994 年。

② 格勒、刘一民、张建世、安才旦：《藏北牧民》第 185 ~ 186 页，中国藏学出版社 1993 年。

寡，对妇女在家庭中的地位也没有产生很大的影响。与此相反，家庭经济实力（条件）、男女婚后居住模式以及各个地区大同小异的财产继承方式和文化传统对嫁妆、聘礼的影响是显而易见的。随着社会经济的发展，牧区的嫁妆和聘礼的内涵也会随之发生变化。因此，我们认为，古蒂有关嫁妆和聘礼的理论是不严谨的，至少可以说是不全面的。至于造成聘礼和嫁妆差异的因素，还有待做进一步的研究。

原载《中国藏学》，1995 年第 2 期

阿里农村的传统土地制度和社会结构

一、引言

“封建”这个词在藏文中译成 bkas bkod rgyud' dzin。其中 bkas bkod 有封嗣之意，即君主或国王把土地封赐给宗室或有功之臣；rgyud' dzin 有继承的意思。在封建社会中继承的主要财产必然是土地，因此当我们了解这种社会制度中人与人最基本的社会关系时，离不开讨论一个主题，这就是土地问题。在传统的西藏社会中，“封建”这个词包含的主要特点仍然与土地密不可分。在那里土地不但作为一种自然条件而存在，而且作为最重要的财产代代承袭。因为土地是人们赖以生存的永久性生产资料。因此，当我们深入考察 1959 年以前的西藏传统社会结构时，发现其中很多重要的社会关系都直接或间接地与土地制度有关。围绕着土地的使用、占有、支配、分配等问题，人与人之间结成各种各样的互动和依存关系，并由此引导出社会的分层和等级，构成西藏传统社会的基本结构。换言之，土地制度是西藏传统社会中一切社会关系的基础。我们今天揭示传统西藏社会结构的特

点，离不开分析土地制度。本文依据1988年和1990年两次实地调查的材料，试图比较简要地论述西藏阿里农村的传统土地制度和社会结构的一些特点。

阿里位于西藏自治区的西部边境，距拉萨市约1700多公里。国外学者有时称它为“Western Tibet”（西部西藏），国内俗称阿里为“小西藏”。由于其地处“世界屋脊之屋脊”，海拔极高和远离卫藏的相对孤立，过去能够深入到阿里进行实地考察的学者较少。因此，有关阿里的传统社会结构的情况迄今被笼罩在一片朦胧之中，鲜为人知。国内外关于阿里传统土地制度和社会结构的研究论著更是凤毛麟角。美国学者皮德罗·卡拉斯科（pedro carrasco）所著的《西藏的土地与政体》，把散见于各类论著中有关西藏土地制度的资料近于搜集殆遍，第一次比较系统地论述了西藏各地（包括西藏西部、中部、东部）的土地制度，然而其“西藏西部”中关于阿里社会的描述寥若晨星。有鉴于此，我们组织了对阿里传统社会的实地调查，目的在于填补这项学术研究的空白。

从拉萨西行去阿里，要经过阿里地区的“东三县”，即措勤（mtsho chen）、革吉（dge rgyas）和改则（sger rtse）。这三个县从传统到现在均以牧业为主，居民都是“卓巴”（牧民），在辽阔的沙草地上，逐水草而牧，分部落而居，其传统社会结构与1987年我们调查过的藏北牧区大同小异，可谓藏北模式。所以不包括在本文讨论范围之内。

1959年以前传统的阿里分为4个宗（rdzong），即噶尔（sgar）、日土（ru tog）、札达（rtsa md）和普兰（spu hreng或spu rangs）。其中札达是由札布朗（rtsa spu rang）和达瓦（md ba）两个小宗合并而简称札达宗。这四个宗既有农业又有牧业。我们的调查重点选择在农业地区，这就是札达县的荣琼（rong chung）和普兰县的科加（’khor chags）村。

二、荣琼的边贸与地租

荣琼是札达县底雅（bsti ya）、芒阳（mang yang）、古让（sku rang）、色尔空（gsar khung）、什布奇（srib rgas）、荣堆（rong stod）等8个村落的统称。无论从地理、历史还是社会文化的角度考察，这8个村落都可视为一个传统的社区。“荣琼”是一个小小的农业河谷地区，位于象泉河的中下游流域。这里是札达县海拔最低的地区，夏季酷热，冬无严寒，是从事农业生产的好地方。底雅等部分村落一年可收获两季，出产小麦、青稞、荞麦、蚕豆、豌豆、小米及杏、核桃、苹果等温带农作物。居住在这个气候温暖、河谷纵横、山川密布的边境地区的居民被称为“荣巴”（rong pa），意为农民或生活在峡谷里的人。1959年以前，荣琼地区的居民分为政府的差民和寺庙的百姓两大类，但大多数为政府的差民，藏语称“雄居巴”（gzhung rgyugs pa），归达巴宗（md ba rdzong）管辖。宗下面设有荣琼措本（mtsho dpon），统管8个村。各村有村长（rgan po）。

从1950年8月至1985年9月止，荣琼地区从未建立过人民政府的乡政权组织，从未进行过民主改革，也没有经过合作化、公社化和“文化大革命”等运动。因此，这一带在经济、社会等各方面一直保留着较多的传统制度，这对于我们今天了解30多年前的阿里传统社会结构提供了一个活生生的园地。1985年荣琼8个村落归并为两个乡，建立了底雅乡和什布奇乡。两个乡共有居民71户，349人，其中男性163人，女性186人。

“荣琼”虽有小小农业河谷之意，但此地的经济在总体上仍属于半农半牧的类型。即谷里种粮，山上放牧，是比较典型的sa ma brog（即半农半牧）。这是因为这个地区历来缺乏可耕之地。据1985年统计，荣琼一带人均占有耕地2亩左右，人均年产粮食只有200斤左右。这个统计数字是在荣琼一带人口大量外

迁后得出的。以此推测，1959 年前此地人均可耕地不足一亩。因此，只有少数户的粮食可以自给自足。多数农民为了生存，为了交差纳税，不得不利用农闲出外做工、经商或兼营畜牧业。然而荣琼地处高山峡谷，缺少好的牧场，牧业生产的发展受到限制。畜产品产量也很低，大畜每头平均产油量仅 0.88 斤。而且此地人们饲养牲畜最重要的目的并非为了自己食用，而是为了交换，换取印度的货币来支付政府的差税。这与我们调查过的藏北牧区有较大的差别。荣琼一带居民的商品意识比较强。他们的家庭手工业产品包括青稞酒、藏白酒（bod rag）、杏油、铁制生产工具和生活用具等，除部分供自己享用或使用外，相当大的一部分产品用于交换。

按一般规律而言，在自给自足的自然经济占统治地位的封建经济中，商品生产的发展受到限制，商品经济处于非常次要的地位。尤其在传统的西藏农村，农民拿到市场上交换的产品微不足道，一年所得农产品除自己食用和纳税外，所剩寥寥无几，统治者所需奢侈品也大多产自各自封闭的庄园，卫藏地区自给自足的庄园经济体系更是如此。阿里荣琼地区之所以较多地出现以出卖为目的的生产，有一些特别的原因：

1. 荣琼地处中印边境，边民素有从事边境贸易的习惯。在过去交通不发达的条件下，荣琼与内地不但路途遥远，而且一年中多数时间因大雪封山与内地交通断绝，相反与印度的交通全年畅通，且与印度经济较发达地区距离很近。所以边民的相当一部分当地不能生产的生活用品是通过边境贸易获得的。

2. 如前所述，农业虽是荣琼地区的主要生产部门，但人均耕地面积的减少，在土地不足耕种，单靠农业不足以维持生活时，出外经商、出卖部分产品成了重要的副业，以此作为农业经济的补充。

3. 1959 年前荣琼地区的农民皆属政府差民，他们耕种政府所有的差地，就有义务向政府纳税支差。差税直接向代表西藏地方政府的札达宗交纳。这里的差税除部分运输差和实物差之外，

很大一部分土地税、人头税、牲畜税等都折合成印度货币征收。例如，土地税不论每个差户实有土地多少，一律平均每个征收印度银币50块（一说30~40块）。因此，边民为了筹措交税用的印度银币，每年农忙之后大量的成年男人到印度经商赚钱。同时饲养牲畜，生产手工业商品。这里需要说明的是，荣琼边民出售的产品并非剩余或多余的产品。他们从事以出卖为目的的部分产品生产，导源于当地的土地制度。边民们农业生产之余，勤于畜牧，目的之一是变畜为钱，以供赋税，实为以商助耕。这种商品经济实际上从属于农业并受当地土地所有制的支配，并非社会分工发展的直接反映。这就是说，荣琼农民出卖一部分手工业产品和畜产品并常到印度经商，是出于自己经济的需要，迫于向政府缴纳货币差税，而不是社会分工所驱使。

荣琼地区为边境贸易市场提供的本地产品毕竟是非常有限的，因此更多的农民每年到印度打工是为了赚钱。到了11月份带着钱返回荣琼向政府交税。每年的9、10、11三个月，对于荣琼边民而言，既是收获季节，又是忙碌的季节。因为每年的这个时间，宗本派出一个官员和几个管家来征税派差。与此同时，他们携带茶、鞋、衣服等物品强迫荣琼边民购买，如果当年付不起钱，第二年连“本”带利一并收取，利率高达25%。这种买卖实为超经济的强制手段。

三、格尔巴(sger pa)与措本(mtsho dpon)

在卫藏地区有一类贵族被称为“格尔巴”，有时译成世俗贵族，实为西藏的三大领主之一，即“曲”（chos）、“雄”（gzhung）、“格”（sger）中的“格”。这些被称为“格”的贵族也有大、中、小之分。像多仁（rdo ring）、桑颇（bsam pho）、通波（thon po）等远近闻名的大贵族归入大格巴，他们历史悠久，势力很大，俗称三“切赞”（che btsan gsum），拥有大量的

庄园。还有一些被称为“第本”（sde dpon）的贵族归为中格巴。作为最小的格巴一般也必须拥有庄园。无论大小，凡格巴贵族都有所谓高贵的血统和世代承袭的庄园。而且在他们统领的土地上具有地房丁（skhang mi）的所有权和征税司法（khral bsdu khrims gnon）之权。令我们调查者感到惊奇的是，在阿里地区没有这类被称为格巴的贵族。阿里的封建土地主主要是曲（chos）即寺院和雄（gzhung）即政府两种，这就是说政府的官僚贵族和寺院的僧侣贵族控制着阿里绝大部分土地。这种情况至少早在公元 17 世纪，五世达赖执掌地方政权时期就已形成。在此以前的阿里历史上曾出现过古格（gu ge）、普兰（spurang）、亚泽（ya tshe）等比较有名的地方王朝，根据藏文文献记载来看，这些王朝的统治者具有封地、收税和司法、行政等权力，而且他们都是吐蕃赞普的后裔，明显具备卫藏地区第本格尔巴（sde dpon sger pa）的各类特征。然而公元 16、17 世纪时，这些王朝先后被推翻，代替他们的是由西藏地方政府委派的噶尔本（sgar dpon）和宗本（rdzong dpon）等官僚贵族。

阿里虽然没有被称为格尔巴的贵族，但在寺院、政府与一般差民之间还有一个中间阶层，在牧区他们是部落联盟的头人，名叫“各瓦”（mgo ba），在农区是三四个或七八个村庄的头人，名叫“措本”（mtsho dpon）。例如 1988 年我们调查的札达县荣琼地区有一个措本，管理 8 个自然村，这样的措本整个札达县共有 6 个。日土宗有 17 个这样的措本。这种被称为“措本”的阶层究竟算什么样的阶层？算不算贵族？这是一个值得探讨的问题。阿里民主改革时称这些人为“贵族”或头人，因为他们占有阿里地区 5% 左右的耕地，即 945 藏克耕地。据我们在札达县的调查，当地措本都是一些地区性头人，多数为世袭传承，当地群众称他们为宗政府的代理人（rdzong gingo tshab），在政治上拥有包括关押和拷打差民的一定的司法特权。象征他们司法权力的是父子传承的一种特制的皮鞭。在经济上享有村庄里最好的土地，并有指派村子里的差民无偿为他们耕种土地的特权。不同的

措本由于归属不同，权力大小也有差异。例如札达宗有4个措本归属宗政府管，有一个归属托林寺管，还有一个直属噶本管。托林寺的措本由寺院的堪布或管家（gnyer pa）兼任。有些措本据说是约200年前直接由噶厦任命的。因此，措本阶层的构成复杂。有的措本甚至可以与宗本打官司，他们和宗本一样有象征身份和地位的标志（mi la tog rta la gdong，意为帽上镶嵌有象征职务的帽徽，马脚上装饰有体现身份的东西）。可是他们当中不少人又只不过是比较富裕的差巴而已。如札达宗的让噶厦措本（ra ka sha）是一个有4/4（全差）差冈地的差巴的村长。这些措本作为一级机构主要职能有以下几点：1. 接待西藏地方政府的各级官员，为他们派差，安排膳食等。2. 贯彻落实地方政府的各种法规。3. 检查差民的户口、人口、土地、牲畜等变动情况，并督促差民支差纳税。4. 处理一般的民事纠纷。由此可见，措本实为在当地自然领袖基础上形成的地区性头人，多数是世袭传承。他们的身份和地位具有明显的双重性。一方面他们在政治上拥有一定的行政和司法特权，在经济上有权占有村落里最好的土地，并享有指派村中的一般差民无偿为他们耕种土地的特权。但他们与卫藏地区的格尔巴（sger pa）贵族不同，既无所谓高贵的血统，又无成片的庄园，他们有官职但无爵位或官员。有些人称这些措本为“地方长官”，他们在寺院和政府的领导下，管辖一个小地方，因此有了“本”（dpon）这种称谓。作为统治阶级的一部分或代理人，他们也是剥削者。然而他们又叫差巴（khral pa），因为他们有差地，有义务向寺院和政府支差纳税，他们最多不过是比较富裕的差巴而已，自身也受他人剥削。措本的双重身份和地位决定了其社会阶层的特殊性。事实上这类社会阶层也存在于藏北、藏东等一些边远地区。有的地方称为千户长（stong dpon）。这是一个有待于进一步探讨的阶层。

四、象征污秽的阶层——“铁匠户”

在传统的非工业化社会中，人与人的等级划分固然与财产、政治地位、特权等有关，然而我们也不能忽略血统在社会等级区分中的作用。尤其在等级森严的西藏传统社会中，等级的高低、人的高贵与低贱，一定程度上取决于人们出身血统的高低。所有的人一经出生就自然地被分别列入特定的血统继嗣阶层，其主要依据的传统理论就是“茹”的概念。一个人的血统就是骨系传承，实为父系继嗣，即人们通过传递男系骨系形成一代又一代延续传承的血统继嗣群。在阿里札达县的荣琼地区，我们发现了被称为“铁匠户”的血统继嗣群。这类铁匠户与拥有差地和祖传土地的“非铁匠户”构成此地的两个主要阶层。在荣琼一带几乎每一个村庄里都有铁匠户群。有的村（如底雅村）铁匠户多达49%，即15户中7户为铁匠户。此地的铁匠不仅仅具有职业和社会分工方面的含义，它象征着一个血统意义上的社会分层。铁匠户不一定都从事铁匠职业。他们与“非铁匠户”构成荣琼地区泾渭分明的世代相继的两种具有社会分层意义的血统继嗣群。

据当地人讲，自从有了荣琼这个地方，就有了铁匠户与非铁匠户的高低贵贱差别，而且这两种社会地位是世袭不变的。这种按血统划分的社会分层的结果意味着在经济、社会、心理等诸多方面的差别和不平等。

在经济方面铁匠户没有土地的使用权和支配权。地方政府和寺院的差地直接分配给享有房名的非铁匠户，即差巴。在这种情况下铁匠户只能靠承租土地为生或为他人充当佣工，为别人耕作，每年地方政府的铁差（即打铁的差）也是派给差巴，然后由差巴户请铁匠户打制后上缴地方政府。这种制度迫使铁匠户与非铁匠户的差巴之间在经济上构成了一个相互依存的关系，形成

了差巴依附于政府，铁匠户依附于差巴的双层依附关系。形成这种格局的根本原因是土地所有制，即铁匠户世世代代无权享有土地。为了生存，他们不得不依附于有土地的差巴户。由于铁匠户无权耕种差地，所以也不需要履行向地方政府或寺院支差纳税的义务。他们也可以离开村落到印度谋生，但实际流动者是少数。

在政治上铁匠户不能担任村长和头人职务。如在底雅村，村长由 8 户有房名的非铁匠户（即差巴）轮流担任。

在社会方面，铁匠户与非铁匠户的婚姻受到严格禁止。铁匠户与非铁匠户相爱被说成是“白人头上扣黑帽子”。如果这两个不同阶层的男女有了性关系，受罚者是铁匠户的男女。在社交场合，铁匠户与非铁匠户不能用一个杯子喝茶饮酒，平时铁匠户有事登门见非铁匠户，只能坐在门外，不能入屋。

荣琼的孩子从小就被灌输了一种观念：铁匠户的人是“黑骨头”、“脏的”、“不洁的”。从心理上造成了一个世世代代都黑白分明的社会分层界线。这种世代承袭的高低贵贱差别一般无法改变。唯一可能存在的改变是非铁匠阶层的人因与铁匠阶层的人通婚而下降为铁匠户，在这里起作用的是血统。

事实上，铁匠存在于整个西藏，并在传统社会中被归入最低阶层，受到社会歧视，同样禁止与其他阶层的人通婚、同吃和性接触。他们世代沦为不可接触的特殊阶层，被排斥在主流社会的结构之外。宗教上、伦理道德上洁净与污秽的传统社会规则，把他们的名字与象征污秽结合在一起。为什么传统的西藏社会中会出现这样一个世袭阶层？为什么创造了无数高贵财富的金、银、铜、铁匠等手工业者却沦为贱民并处于西藏传统社会等级中的最底层？这些问题迄今还是一个谜。分析和讨论阿里荣琼地区铁匠户阶层的情况对于理解整个西藏传统社会的等级制度和思想观念无疑是十分重要的。

值得我们注意的是，阿里农村的铁匠户多数都是不同时代的印度移民。据有人在荣琼调查，此地的铁匠户有的父母来自印度，有的祖父来自印度，由此我们想到，这种与职业相联系的等

级制度似乎与印度古老的种姓制度有一定的历史渊源关系。在印度的种姓制度里，职业分为干净与不干净两种，由此人也分为洁净与污秽的等级。固然我们不能完全用印度种姓等级制度来解释西藏传统社会中关于铁匠被划入贱民的传统社会分层观念，但至少可以肯定这种社会等级阶层观念与印度的种姓制度存在着某些密切的联系。由于可比较的资料有限，本文不能更深入地探讨这个问题。

五、差巴（khal pa）和根布（rgan po）——没有庄园的村落共同体

在阿里农村，最基层的行政单位或管理单位是由根布（rgan po）组成的村民委员会。我之所以称它是“村民委员会”，是因为根布都是由村庄里的差巴们选举担任，而且是轮流担任的，任期一般为一年，经村民同意，根布职务也可连任。在阿里，根布这个职务并没有多少特权，相反劳累一年，所得甚微，唯一的好处是在任职期间免于交纳部分差税而已。据当地人讲，差巴任根布实为苦差，所以乐于上任者是少数，于是出现了几种必然的结果：1. 无人上任，就指派担任。2. 一个差巴担任根布后为了获得村民们的信任，有事尽量与老差民们商量决定。其结果，村庄里自然形成了经常商量问题的几户差巴户，他们不但轮流担任根布，而且经常商议决定村里的许多大事。这就要求担任根布的人必须具备一些基本的条件：（1）必须是差巴阶层，仲穷（grong chung）和其他手工业者是没有资格担任根布的。（2）在差巴阶层中有威信并有丰富的生产经验。（3）人要正直、办事要公道。（4）能算会写。

当然，就整个阿里地区而言，各村和部落虽然也都有根布这个职务，但情况是不相同的。仅在普兰宗管辖范围内，牧区的根布是世袭的，而且其权利比农区大，有的实际上就是一个世袭头人。在农村一般没有世袭的根布，一个村庄或几个小村庄一个根

布，它的作用相当于村长，下为村民办事，上与某个土地主的代理机构交涉并服从其命令。

民主改革前的普兰宗有10个根布，我们重点调查了科加（khor chags）村的情况。科加在普兰县城东南约30公里处，地处中尼边境，是一个重要的传统中尼商业交通要道。由科加、协尔瓦（zhe ba）、刚则（rkang mdzes）3个小自然村组成的一个传统社区、一个管理单位。这3个村子的人是两个不同领主的属民，大约三分之一属于政府的差民，三分之二是不丹竹巴达应拉章（brug pa dr chen bla brang）的属民。但无论哪个领主在科加征税派差都要通过同一个根布安排执行。这种管理模式与卫藏不同，十分奇特。在卫藏地区，无论是差巴还是堆穷都是通过庄园归属于某个领主，即通过庄园这个生产经营单位受其领主的制约。这种被称为豁卡（gzhis ka）的庄园，实际上是一个包括政治、经济、宗教等各种内容的综合实体，既有差民、土地、粮仓、畜圈、库房、手工业等，又有监狱、刑具、监工等。一个农民无论住在哪个村庄，必须依附于一个庄园，并接受这个庄园主的监督和管理。在这种庄园制的经济体系下，差巴在政治上并不可能有多少实权。因为管理庄园的人都是由领主委任的亲信，一般称为豁堆（gzhis sdod），即庄园头人。大多差巴没有资格任庄园头人。在这种情况下的差巴劳动必须分为两个部分，即领主自营地上的劳动和自己份地上的劳动，同样，差役也分为内差和外差。无论劳动、差税均有双重特点。

像科加这样的村庄虽然分别归属于两个不同类型的领主，但它在经济管理上是一个独立合作的单位，它不直接归属于某一个庄园。领主远离各个村庄，在这种情况下只要村里的差民按规定支付了差役，领主一般不干预村庄内部的经营管理。

在阿里农村，最大的领主是西藏地方政府，占有62%左右（即10057藏克）的耕地。其次为寺院，占有31%左右（5091藏克）的耕地。其中政府的耕地1434藏克（约占14%左右）由政府委派人直接经营。其余86%左右的大部分耕地（有8623藏

克）直接分配给村庄里的各家各户耕种。政府的基层机构——宗（rdzong）通过各村的自然领袖即根布管理这些土地，而承接这些土地的主要农民是村庄里的差巴户。因此，在阿里农村没有庄园的村落合作共同体发挥着极为重要的管理作用。尽管有的村庄依附于一个领主，有的依附于两个领主，但每村庄自成一个单独的具有内部管理体制的单位。在这个单位中掌握土地最多的是差巴户，当然土地越多承担的差役义务也随之加重。

每个村庄里当然不可能家家户户都是差巴，还有其他身份地位都低于差巴的阶层。荣琼地区有铁匠户，科加村也有铁匠户，此外还有一种介于以工匠为职业的贱民阶层与差巴阶层之间的仲穷（grong chung）阶层（相当于卫藏地区的堆穷）。这两种阶层若是在卫藏地区，他们不但居住在庄园里，而且直接被奴役在庄园里，世世代代依附于庄园，没有任何人身自由可言，他们为领主的自营地而劳作。在阿里农村，仲穷或铁匠等作为村民的一员，与差巴的关系最为密切。在经济上他们主要租赁差巴的土地，在政治上他们必须接受差巴担任的根布的领导。在法律上他们在村里没有任何权力。事实上无论仲穷还是铁匠户都是作为拥有较多差地的差巴户的劳动力资源而存在的。他们通过承包差巴的部分差地而依附于差巴阶层，他们的地位低是因为他们没有掌握差地，也是因为他们的祖先是外来户而受到歧视，归根结底是因为失去土地领种权而失去了地位和权力。为了生存，他们不得不居住在一个以差巴为核心的村落里，以极廉价的劳动力报酬承租土地或给差巴户打工，在科加村有的仲穷户甚至没有自己的住房，住在差巴的租房里，世世代代只有为他人当佣人和耕种土地的命运。尽管如此，他们的人身相对来说比较自由，荣琼的铁匠户不是差户，无须向宗政府直接支差纳税，而且随时可以到外地打工，去他们想去的地方，并没有多少限制。

总之，在一个村庄里，差巴、仲穷、贱民三种身份、地位和经济状况不同的阶层，在经济上互相依存，不可分割。其中差巴在村里扮演着主角，他们在经济上拥有父传子承的差地（khral

rten）并可以转租这些土地。在荣琼的差巴除了差地还有一种属于私有的祖传土地。在血统上享有世代传承的房名，在政治上有选举村长和担任村长的权利，对村子内部事务有较多的发言权。他们与领主之间因土地所有制的关系，结成了剥削与被剥削的关系，并永远被束缚在领主的差地上，承担着大量的差役义务。同时他们又转租差地给仲穷或铁匠户，利用这些游动阶层的劳动完成自己沉重的差税任务。这一切取决于对土地的使用和支配的权利，建立在土地归谁所有的基础上。

原载《中国藏学》，1992 年特刊

西藏阿里传统税收制度之比较研究

[美] 南希·E·列维妮[①] 著
格勒、玉珠措姆 译

本文论及西藏西部阿里的传统税收制度及其与占有制和社会结构的相互关系。毫无疑问，由于历史、经济和地理背景的不同，此种制度表现出很大的区域多样性。尽管如此，它们与西藏中部地区的税收制度在形式上和对社会、经济生活的作用方面仍有着共同的特点。作为本文的一个结论，这种税收制度必须从一个广阔的经济范围加以理解。从比较研究的角度而言，这种制度是特殊农作制度的产物，而这种农作制度则又以大规模的农业、土地使用权的限制、低下的生产力、有限的货币制度和市场体系等为其特点。在传统的西藏社会中，税收对于巩固农作制度及其相关的社会制度方面起着关键性作用。

本文所使用的资料大多来自笔者1990年夏季到阿里进行实地调查时，从日土、托林、普兰和科加等地百姓以及地方官员的

① 南希·列维妮（Nancy Levine），美国加利福尼亚大学洛杉矶分校人类学系副教授。

访谈中得到的。其中有两点必须注意：其一，这种资料在一定程度上是对一种在30年前就已结束了的制度的文字再现，而从政治意义上而言，这种制度仍是一个非常重要的问题，因而很难估价此种敏感的政治问题对笔者的采访对象对往事回忆和看法有什么影响。其二，由于回忆过程中的一些问题以及调查研究时间的限制，这种资料不可能涵盖这四个地区税收制度的所有方面。

笔者所关心的另一个问题是翻译和有关术语的运用。在日土、古格和普兰，人们在谈论其从前的社会经济地位时所用的词语很不一致，他们自称为“本波”（bon po）、“米色”（mi ser）、“差巴”（khral pa）和“仲穷”（grong chung）（常常以上述顺序来描述其地位）。这些术语和有关西藏传统土地占有制的术语的含义及其准确翻译问题在西方学术界是颇有争议的。有些学者认为西藏的土地占有制类似于过去欧洲的封建农奴制，而有的则强调欧洲封建农奴制中的社会关系和西藏“本波”同“米色”间关系或“米色”所享有的权利和义务截然不同。（见戈尔斯坦书中的结论，1986：83～86）

同时，我们还注意到的是有关农民与土地占有制的讨论。部分学者曾借鉴欧洲历史研究的方法来研究南亚和中东地区的有关问题，而其他一些作者则指出每一社会有其各自历史发展的特点，从而肯定了每一社会制度个案研究的价值。尽管这些讨论对有关材料进行了更集中、更精辟的分析，然而争论并未结束，这类问题也从未得到真正的解决。甚至在有关欧洲的历史研究中，同样存在着类似的问题，也没有有关封建制、农奴制等概念的统一看法。在欧洲历史的研究中，不同的学者采用不同的研究方法，并根据自己的思想意识和不同的研究时间、地点，引用不同的有关史料来试图说明社会阶级与土地占有权、使用权之间的相互联系。事实上，在对南亚、中东地区进行研究时，理应对欧洲历史研究的方法进行大量的补充、扩展，以利于对亚洲社会种种不同于欧洲社会的特点进行研究。由于如上所述的诸种原因以及相关的其他原因，我们在进行对西藏的研究时，应适当改变研究

方法。与其就传统的西藏社会是不是封建社会，其人口的大多数是不是贵族，寺院和政府的农奴等问题争论不休，倒不如认真地去研究西藏的传统社会与历史上的欧洲社会有哪些共同点和不同点，并解释为什么会有这些不同之处，这样的研究更有意义。本文即试图对这些相同点与不同点进行分析，因而特意不用一些已规定西藏社会性质的说法，而主要选用当地方言，这些方言对于各位专家来说是非常熟悉的。

一、日土

我从日土开始本文有关税收制度的讨论，因为这种制度在这里别具特色，与众不同，在几个方面与过去有关西藏的其他著作中所描述的典型的税收制度有所不同。同时，这里的税收制度又展示了与其他地区基本相同的一面，即它具有西藏其他地区类似的生产关系、分配组织形式以及由此而产生的同样的结果。

（一）土地的控制与赋税的征收

与西藏其他地方一样，西藏地方政府和五大寺院控制着日土的土地和税收。这意味着税收直接上交拉萨或寺院，同时也提供给日土宗本与当地行署噶尔。日土的大多数人民在一定程度上对这部分土地（即西藏地方政府、寺院的土地）拥有世袭的使用权。少有的是，据说日土人可以不经西藏地方政府、寺院的许可，将一块土地抵押甚至出卖给任何一个愿意承担税务的人。土地一经出卖，税的征收对象亦随之转移。

然而，这种制度在其他方面却较少变通性。如果有人出于某种原因，未能种植或收获，或发生了自然灾害，粮食歉收，依然要交税。而且有关土地数量的记录也极少查证或重新确定。据一位 70 多岁的老人说，在他一生中从未经历过这种核查。更严重的是，如果有人耕用未列入税收记录的土地将被罚款，而在西藏其他地区，有时对开荒的土地会免税或减税（戈尔斯坦，1971：

13)，但这在日土是行不通的，这里并不鼓励开荒。

（二）日土传统社会结构中的阶层

在日土有一种被称为“本”（dpon）的领主阶层，他们系古代贵族之后裔。在近几个世纪中他们作为西藏地方政府的代表，负责征税，一个“本”统领一个牧民聚居的“措”（tsho），并从中获取税收的一部分。这似乎代表着日土的一个称得上是贵族或“格巴”（sger pa）的阶层。

西藏地方政府还任命极少数政府官员到日土任职，暂时居留日土，一般任期为3年。噶尔的僧俗官员由于离日土相对较近，因而在一定程度上能够直接控制日土地区。日土也有住在城堡里的宗政府官员和“拉让强佐”（bla brang byang mzod），后者受拉萨色拉寺委派，为日土各寺院之首领，统领日土所有寺院地产，并负责征集税收；同时他也是寺院的堪布，统领约占该地区总人口接近5%的160名扎巴。

在日土有三种类型的农民或叫“米色”（mi ser），与卫藏及阿里其他地区不同，有土地的农民并不因为他们有土地而与其他类型农民具有明显的差异。他们不是以世袭差巴和短期或终生“堆穷”这样分类的，人们都只是简单地耕种他们的土地，并向政府和寺院纳税而已。

作为本地区五大寺院“曲豁”（chos gshis）的属民阶层拥有部分可耕地、牧场与房屋的世袭使用权。他们主要向寺院纳税，同时也向政府交纳数量可观的租税。据估计他们约占总人口的九分之二，并由5个村落（tsho ba）头人中的一个统领。另外三分之二的人民是政府的属民（gshung rgyugs pa），他们有向政府纳税的义务，政府授予他们土地的世袭使用权。他们大致占总人口的三分之二，由4个与政府官员打交道的头人所统领。

在“米色”当中还有一种被称为“朗约”（nang gyog）的阶层，为各寺院劳动。他们只占人口的很少一部分，约为九分之一。由于他们缺乏耕地和牧场，只好充当奴隶或仆人，完全为寺院付出劳动力，为寺院种地、放牧，并从事其他各种日常家务劳

动。作为年薪，他们只能得到一点点食物、茶叶等，除此之外，各项劳动都是无偿的。他们可以饲养一些山羊、绵羊，但由于他们没有牧场使用权，所以必须交付牧场税。当一个人不能很好地胜任耕地、放牧等工作而陷入贫困时，才沦为“朗约”（nang gyog）。

在日土还有一部分手工匠人，他们主要是铁匠（mgar ra）。由于人们认为他们出生低贱、卑微，因而他们备受歧视，从而形成了他们自己的团体。他们既无土地又无生产资料，无需纳税，但一旦宗政府召集他们，他们就必须无偿地为政府打制或修理工具。这里还有一些被称为“门巴”（sman pa 或 aem rje）的民间医生，他们可以从患者那里收取报酬，但无须纳税。

另外同其他地方一样，这里也有少数居无定所的乞丐（vbangs slong），不用说，他们无需交税，也无固定的居住地。

（三）纳税的依据与种类

整个西藏的基本纳税单位为“户”，而不是以个人或夫妻为单位（喀拉斯科，1959，212 页）。一般来说，根据各户拥有的土地数量估价纳税额，税收通常是长期固定的，按户征收。作为边远地区的日土的情况有所不同，这里的税收特点是以缴纳所得税、什一税与人头税为主，其次依据拥有的土地缴纳土地使用税。日土农牧民所负担的其他苛捐杂税可分为以下几类：

1. 房屋税（them）：其数量固定，每年向原日土宗呈交。

2. 牲畜财富税（sa phuags）：每年根据牲畜数量估价税额，然后按数目交纳。要每年仲夏由特别委派的官员和宗本共同估价并征收此项税。税额的估价方法非常简单：一般是每 10 只绵羊、10 只山羊和两头牦牛交一两藏银，这也是交给宗政府的。

3. 主要税：将收入与人头税合在一起称为“勒”（leb）。每年通过噶尔的官员向政府交纳。理解这种税收需把握两点：第一，税收款额评估，并折算成“勒”，第二是根据评估数额，全体居民分摊税额。税额的评估包括对“米色”的人口和财产的调查：将各户所有的土地，包括耕种的、世袭的、购买的或借用

的都作为一项，统计其牲畜数以及人口，然后将这些数字加起来，就得出了各户平均每人的税额，将各户每人的税额再加起来，就得出其税额总数。比如，10 头牦牛、10 匹马、50 只山羊或绵羊，10 口人、耕种 5 藏克青稞的地被称为一个“勒”。

如果一户农民有 10 头牦牛、5 匹马、100 只山羊、5 口人、5 藏克地，那么其税额为 5 个“勒”。

每年噶尔地区的官员要确定他们需要什么样的差税，包括金钱、货物和劳役服务等。根据每户农牧民所拥有的“勒”数来确定其总的税额。这些差税根据噶尔官员所指定的指标，以货币、实物、劳役等形式支付。劳役差包括这一地区每年所需的所有差役。实物差包括交纳马匹、牦牛、绵羊、人参果、染料、碱、盐、谷物、羊毛、酥油、奶渣和肉类等。人们还要承担运输和建筑、维修房屋等差税，此外政府还强迫人民购买他们所垄断的货物，要求人民承担军费开支（见下文）。

“乌拉差”主要是为地方政府官员以及任何持有政府通行证的人提供交通运输，包括提供所要求的驮畜，如牦牛、马匹等等（见戈尔斯坦，1971：15～18）。由于该地区人口稀少，人们一般要负责 3 个驿站的接送（如同西藏的其他地方一样，这里也称之为“达桑”rda zam 或“达次”rda chog）。日土最长的运输差是从一个宗送到另一个宗，这叫“宗节”（rzong skyel）。各户根据其“勒”的数目来支付这些“乌拉差”。

如上所述，这里所说的“勒”同西藏其他地区评估税额的方法有两个不同之处。首先评估税额的依据不同：在这里是根据各户所拥有的财产、土地、牲畜和人口来估计税额，而不是像其他地方那样根据土地的世袭权或租佃权来估计税额。这里的税制是将所有的税目归于一类，而其他地区则常常对税目分门别类，即税目为：谷物、畜产品、手工制品、现金和劳役。

4. 根据农牧民拥有的牲畜比例，宗本与噶本还不时向日土农牧民征收零星的什一税，但这类税不是定期持续征收的，在税制已消亡 30 年后的今天，人们对有关这种制度的详情已知之

甚少。

5. 黄金税，这里有一个被称为“色本”（ser dpon）的金官，负责管理几个地方的金矿。这些地区一般不宜种植和放牧，居民很穷。因此，淘金者只需交纳一定数量的钱，就可免除其应承担的“乌拉差”。

6. 日土的村民们将盐、毛等运往外国出售时，还必须每10袋盐（近年在尼泊尔的盐包平均重约11公斤）、每10只羊的毛交一两藏银。

7. 贸易垄断。各级政府机构进口茶、布匹、哈达、香、纸张，并向当地人民以高价出售。这些机构包括西藏地方政府、宗本、金官和寺院；每户人家所必须购买的货物数量根据他们拥有的“勒”的数量而定，这被称为“帮冲毕觉”（vbam tshong）。

8. 军差（dmag khral）也常常落在日土农牧民的头上，也是根据各户的“勒”数而定。这种由农牧户负责供养的军需差税，一般只在有战事时才征收，而近代阿里未发生战事。

除这些所有农牧民均须交纳的差税之外，尚有一些因属主、地区的差异而有所不同的其他差税。在这种情况下，无论土地是属于西藏地方政府还是寺院，农牧民都有为其领主种地（也包括一些宗政府的土地）、放牧（被称之为“薪勒”zhing leb与“卓勒”vbrog las）的义务。而且这些劳动较自家的农活、放牧等更加繁重。寺院的“朗约”（nang syog）也承担部分这类的劳动。宗政府属民则事无巨细均要做，在此尚举几例：比如这里有一种差叫“纳差”（nang khral），是让未婚女子为政府的土地施肥。另外有一种差叫“雄鲁杰敦”（gzhug lug rgyab vdan），要求5个宗政府属民用500只宗政府的羊运盐到拉达克的卡切尔一带换取谷物、面粉、茶以及送给宗本的杏子，路上差民需自带干粮。

寺院的属民还另有一些什一税，比如，他们被要求从每30只山羊或绵羊中抽出一只送给寺院，这叫“松久卡几”（gsum bcu khag gcig）。此外也有特殊的酥油什一差，同时他们还要自

带食物为其属主种田、放牧、建筑房屋，这些是无偿的服务。我们很难估计以往农牧民所交纳的差税额占其农牧产品总量的比例。日土农牧民很可能是阿里地区最穷的，当地保留下来的旧房屋既小又破烂，而且耕地与牧场极为有限。

二、托林

笔者现在要讨论的第二个例子即是位于古代古格王国境内的、早期藏传佛教中心之一的托林寺附近的托林小村。看到现在的古格，很难想象在自然条件这样恶劣、自然资源如此贫乏、如此闭塞的地方会出现一个非常灿烂繁荣的古代文明。这个地区的衰落也许是由于气候的变迁或象泉河水位的下降，不过这些问题已超出了本文所讨论的范围。

这里要探讨的问题是以托林这个小村庄为研究实例，将其共性特点加以概括，并把它作为分析的模式，去说明古格其他55个村庄的有关土地差税的情况以及为什么会产生这种制度等问题。简单的逻辑使人推理出各地的差税制度，在内容和形式上必然有所不同。在这个地区，托林村的义务主要是供养托林寺院，这个寺院历史上曾显赫一时，至今仍气势非凡，可想而知供养这样一个寺院需要相当的财力和物力。其他村庄则对该寺院尽的义务较少，而对西藏地方政府尽的义务较多。托林的土地制度似乎可以说是西藏很有代表性的一种，尤其特别的是，这里没有任何村民享有对土地的永久性的继承权力。寺院土地上所有佃户只具有一种类似卫藏的“堆穷登门”（dud chung rden med）的那种不稳定的地位。由此引出了更多的问题，即这种租佃制度是否普遍施行于古格地区？这种差税制的出现是否与托林村特殊的历史背景及其经济生活的特点有关？同样的差税制也存在于这一地区的牧民中吗？我们知道，托林寺也允许牧民租用一部分寺院的牧场，这些牧民对通过其他渠道获得的部分土地也可以有较稳定的

使用权。

（一）土地的控制与税收的征集

在托林，寺院直接控制着所有生产资料，包括可耕地在内。这些土地的一部分作为差地（khal zhing）租给9户差民。但是在20世纪这里已不存在这类差巴（khral pa），而所有这些土地则分散地出租给被称为“波玛”（bog ma）的佃户。托林寺总共有500藏克土地，其中包括坡地和洼地，此外还有大量的羊群、奶牛、耕畜、农具等等。租户则根据各自家庭劳动力的多少向寺院租用土地与其他生产工具。一般每个年龄在15岁到60岁间的劳动力可以承租3藏克以下土地，少数情况下可多达20藏克。根据这种制度，一个家庭所耕用的土地数量随着家庭的兴衰而有所变化。托林寺如何控制这些差民尚不清楚。据一位长者回忆，在这个边境地区，差户与土地属主之间的关系是相当松散的，远不及卫藏那么严格（戈尔斯坦，1986：85、88）。这位老人的父亲曾生活在离印度斯必第不远的底雅地区，曾是直贡噶举寺院的差民，但由于负债累累，无力交租，放弃了那里的土地。父亲携3个儿子迁到托林村，在这里他们租种寺院的3藏克土地能勉强维持生计。这些举家迁移后的差民与原来的领主就不存在依附关系，也无需交纳任何差税。这位老人还回忆说，当时在托林随时可以获得这种被称为“博玛”（bog ma）的土地。3藏克地约少于一英亩，不用两天就可耕种完。在孩子们长到15岁以后，他们又可以得到更多的差地。

（二）托林的传统社会阶层结构

托林村隶属于两个古格宗中的一个，而古格宗受地区行署噶本的管辖。[①] 噶本所在地噶尔距托林并不遥远，但路途却相当艰难。要跋涉于僻远的乡间，翻越一个海拔高达5000余米的山口。宗与地区官员都由西藏地方政府委派的流官管理，这些官员基本

① 这一制度与锡金的情况相似，锡金的农民按家庭财富的多少支差纳税。这与西藏根据家庭拥有的土地来确定差税额的做法不同。据记载，过去不丹是根据农户家庭人口数来征收差税的。（喀雷斯科，1959：189、204）。

上脱离了广大群众。在附近的“措”（tsho）中另有3位世袭头人，其中两位是古代古格王的后代，另一位系从卫藏迁居这里的贵族之后。这3位头人的权力相当有限，但他们被认为是领主，因为他们占有较多的土地，并有权向村民派差耕种这些土地，若谁不服从，他们有权进行惩罚。虽然他们管辖的范围仅限于几个村组成的“措”而已，但他们也可代表西藏地方政府处理一些事情，尽管如此，从某种意义上讲，他们仍然不过是西藏地方政府的大差巴（gzhung rgyugs pa khral pa）而已，同样需向西藏地方政府支差纳税。

如上所述，托林村主要由被称为“曲豁登门”（chos gzhis rden med）的佃户组成。佃户只享有对土地的临时使用权。而且，只有在其家庭成员的年龄在15~60岁之间，才有能力在向寺院支差纳税的时间之内使用土地，如果男人或女人超过60岁，寺院立即收回其土地使用权。佃户一般没有自己的农具和耕畜，需要从寺院租用，为此他们要为寺院无偿放牧。在托林村似乎没有长期定居的艺人家庭或其他类型的农民。

（三）差税的种类

这里的差税大致可分为租用寺院土地所交的“内差”（nang khal）和十余种“外差”（简称 phyi khral bcu）。内差包括了耕种租地，每种3藏克土地必须交一藏克租，同时还要为寺院、自营地（即由寺院直接控制的土地）劳动，包括参加播种、收获、施肥、灌水等农活。此外，还要为寺院放牧。在每年为寺院自营地劳动时间多少上，有几个人的看法不一致，有一人认为是整整一个月，总之时间长短尚不清楚，无法确定。这些佃户由寺院里的一个“涅巴”（gnyer pa）监督和管理，他有权惩罚任何一个不认真干活的差民。

每年，托林的村民还被迫为寺院服各种劳役：如为僧人打水、烧火做饭等。每天从村民中必须派3人从事这些家务劳动，重要的节日则需更多的人，如在“祈祷大法会”（smon lam）期间，约需20个村民劳动20天。托林寺是阿里地区最大的寺院之

一，在20世纪上半叶，该寺约有六七十名僧人，这样一个寺院坐落在一个人口仅为七八十人的贫穷而狭小的托林村里，并由这个村的村民负担所有的劳役。可想而知，这对于村民来说是多么沉重的负担。村民为寺院服劳役数日可以得到一些食物（诸如茶、汤、一顿饭等），如果服役长达一个月，则可以获得50升粮食（约合10公斤），如果是离开村庄为寺院劳动，则可获得半升糌粑和一些酥油，在村内为寺院耕种土地时则没有这种供给，人们需自备干粮。

外差的名目甚为繁杂，包括各类杂税（什一税）、实物地租、大量的差役等等。部分外差安排给一个村庄，根据村里各户租种土地的人数分摊这些差役，有一些则由几个村庄共同承担，还有一些则以几个村庄联合为一组（tsho）抽签决定由哪一个村落承担这些差税。一些外差一年只有一次，另外一些则整年都在摊派。由于差税名目过分繁杂，即使查阅差税收入记录，也很难准确估计托林村某一农户的税额。在此仅为了探讨传统税制的性质与范围而试举其中几例。

1．“察雪”（tsha shod），即盐贸易税，卖盐所得的十分之一需交给政府。

2．“雄冲”（gshung tshong），是一种劳役差，它提供从托林到现在的狮泉河镇的运输，大约有5个驿站（sa tshig），需要5天时间，每个驿站牦牛往返要一天，缺少驮畜的农户要向寺院租借。

3．“萨决崩巴”（sa skyod vbum pa），村民一年一度向地区寺院举行的宗教节日活动供给粮食。举行这个节日的目的是为了保佑该地六畜兴旺、五谷丰登。约需要12头（只）驮畜将所收集的这些粮食运送到宗政府，然后分配给各寺院。

4．“阿仲差”（a drung khral），这是一种供养西藏地方政府信使和邮差的差税。托林村民负责定期为政府的邮递人员提供马匹和全程所需的干粮。当这种差税的税额提高时，全村的佃户共同分摊。

5. “加普巴”（brgya phog pa），这种差税实为宗本的薪水，即差民必须为宗本提供很多必需的物品，并用自己的驮畜把这些物品运到宗政府，还要为押送这些物品的人提供食宿条件。

6. “玛则”（mar vbral），这是古格地区两个宗所承担的两种差税的一部分，达巴宗征集酥油和粮食，并将这些物品运到扎不让宗，以供一年一度的“祈祷大法会”使用，接受这些东西的寺院要为此支付一些费用，但无人能记起需支付多少。

7. “薪本”（zhing dbon），扎不让宗的差民为寺院拾柴火，并用驮畜或其他运输工具将柴火运到寺院，而寺院不用为此付任何费用。

8. “萨昌果差”（sa tsham skor khral），这是由4个“措”共同分担的主要劳役差之一，其中包括属于托林村的6户人家。每当宗本、噶尔本及其随员巡视中印边境时，各个措本（tsho）指派各自的差民提供马匹、驮畜以及马伕等。

9. “薪托帕竹”（shid thong phar sgrub），这里有多种被称为“阿里康布”（mngr ris kham bu）的杏子，人们非常爱吃，但这些杏子大多产于拉达克一带。地方政府过去常常要把杏子运往拉萨，为此这里的差民每年都要提供驮畜和人力，一站接一站地送，从拉达克一直送到位于古格宗以外、神山冈仁波钦（即冈底斯山）西部的江尼玛市场。

10. “噶厦本波”（gar zhav dpon po），一位从印度拉胡尔来的官员每年要来访问噶尔市场和江尼玛市场，一般带12～15名随从人员，一旦他们经过什布奇山口进入西藏境内，古格的差民要向他们提供马匹。在到各贸易口岸去的路上和返回印度的路上，15名托林村民携10匹自己的马（或租用的马）负责运送一个驿站，差民自备食物、干粮，他们可以得到每匹马一卢布和每人可得到少量印度货币作为报酬。

综上所述，沉重的差税使托林村没有拥有很多牲畜的富裕的农民阶层。差民支差用的牲畜大多是从寺院租用的，租用这些牲畜不需要支付租金，只要求饲养它们而已，这也是差民为寺院所

尽的义务之一。在日土也有类似的情况，政府的差民要赶着属于宗政府的驮羊长途跋涉到拉达克从事贸易活动，所得的利润均上缴给宗政府。戈尔斯坦曾对差民阶层负担繁重的运输劳役差问题提出了不同的意见，他说："政府、寺院等向这些差巴阶层提供了大量生产资料，其目的是希望他们创造出可供饲养牲畜以及此项税目中隐含的各项费用、开支的剩余物品。"（1971 年：27）事实上，由一个拥有自己驮畜的差民阶层来负担运输差可能更好。这是因为当驮畜属于领主或某一寺院而交给差民饲养时，一般差民都不会很好地喂养他们，其结果是驮畜弱不禁风（库拉，1976：48，《论波兰》）。这种运输差役的结果总是造成差民不可能掌握大量的世袭土地和经济资源。

这里我们要回到开始讨论的问题，即为什么托林仅仅依赖租地，而不是像卫藏和普兰那样依靠世代承袭的差户呢？这恐怕是因为托林的村民主要是寺院的属民，负担的外差义务很少的缘故，但由于目前手上的资料太少，尚不足以证实这个问题。另一个原因也许是因为这个地区过去贫穷，无力供养拥有大量土地的差民和为寺院服务的大量无地的劳动者。另一个原因也可能是因为土地资源匮乏，使劳动力过剩，或者因为古格王朝的衰落，使差民权利减少，最后使农民阶层沦为无土地的依附者。从土地的分类上可推知，过去在这里也曾有过差民阶层，但只有从历史的角度进行进一步的比较研究，才能解决这些问题。

三、普兰的村落

普兰是阿里农业最发达的地区，它有着 12 倍于日土和古格的可耕地。与日土、古格不同，这里水土条件比较好，拥有许多纯农业的村落，这些村庄大多坐落于干燥、荒凉的孔雀河谷地区，源于那慕尼山的河水可供灌溉。这里当然也有一些牧民在那慕尼山以北放牧，但半农半牧的居民很少，半农半牧的居民就需

牧场和土地，而这里却没有这种条件。相对比较富有、人口相对比较密集的普兰，其社会分层结构与差税制度与卫藏颇为相近。

（一）土地的控制与赋税的征收

在普兰拥有土地的领主有几种，像其他地方一样，西藏地方政府是最大的领主，直接控制为数不少的土地。另外部分土地则属于一些寺院所有，包括位于普兰城外的“协伯林”（phyag pa gling），还有诸如萨迦派的扎西岗寺这样的小寺在该地区也拥有一些土地。此外，不丹直贡噶举派的一派，夏季来到冈仁波钦神山脚下的塔庆（dar chen）寺居住，该寺位于神山的转经道上。它们的地产由不丹派来的僧人管理。

普兰的一些村落全村只隶属于其中一个领主，而另一些村落的村民则分别归属于寺院和宗政府所有。也有一部分村庄的村民需要同时向几个寺院交纳租税。其中有一个寺院对当地土地和当地人民都拥有控制权，因而它是村民们支差纳税的主要对象。由此似乎形成了普兰的一个特点，即有为数不少的差税受益者和竞争力最有限的支差纳税的人口。

（二）普兰的传统社会阶层结构

至20世纪中叶，在普兰只有两大类领主家庭，据说他们都有自己的产业和属民，并为宗政府工作。他们靠享用其所征集税收的一部分和其土地上的属民生活。如同日土与古格地区一样，他们当中没有分化形成一个独立的贵族阶层。他们的财富是有限的，而且对这个地区的影响也不大。

普兰的大多数农民是被称为差巴的阶层，他们享有世袭的土地使用权和依据土地多少支差纳税的义务。这个阶层又可以分为三大类，一类是宗政府的差民（gzhung rgyugs pa），他们占有的土地最多，相应的负担的差税也就最繁重，对于他们来说，一个全差户（khar da sgang po）占有的土地有时高达80藏克，而大多数差民占有的土地则仅为此的一半或四分之一，与此相应，他们的差税也就少得多。第二类宗政府的差户被称为“杰巴”（rgyal pa）。这些农户遇到有战事时需服军役，或叫军差（dmag

khral)，即战时每户要送一子当兵或雇佣一人当兵，并负责提供其武器装备和一切费用、开支。由于20世纪以来在普兰没有战事发生，也就没有征收过这类差税，所以他们只是向宗政府交纳例行的赋税而已。由于他们所担负的差税比其他类型的宗政府差民少一些，他们拥有的土地也就相应少一些，一般一个全差户大约只有60藏克左右的土地。第三类属于寺院差最重的差户。一个全差户大约也有60藏克土地。实际上许多差户无力支全差，只分担其中一部分，一般是40藏克，甚至有的只有20藏克土地。另外这里也有一些乞丐和手工匠人（或艺人），他们不向任何人支差纳税，对本地的社会生活也没有什么影响。

在普兰，领主对于他们的差民具有比日土和古格更大的控制权。在这里我们发现差民结婚需征得其领主的许可，如果某一领主所属的妇女要同属于另一领主的男子结婚，而且婚后搬到夫家居住，那么双方的领主就得进行协商和讨论。当然，这并不是一个经常出现的问题。正式结婚并在婚后改变定居处的，主要发生在一些最富有的差户中，而领主的财富主要来自这些差户的差税，因而他们结婚必须经领主同意方可。

（三）差税的种类

这里的寺院及其各级组织的差民也需服内差和外差。内差直接为寺院劳动，主要是耕种寺院的自营地。这就是说寺院一半左右的土地交给差民耕种，另一半则由寺院直接经营。差民的差税额按差岗（khral kong）或全差地为单位来计算和分配。如上所述，一个差岗的土地或一个全差约为60藏克土地，相当于4英亩土地。这些地都是普兰河谷灌溉条件较好的沃土良田。承担一个全差的差户有责任派一个人整年为寺院耕种土地。如果这户只有40藏克的差，也要派一个人工作几个月，如果差地比此更少，那么需劳动的时间也就更短一些。在一些特定的时间内，寺院会召集三至四人来劳动，随后的三四天一般不需要任何人来劳动。其他差包括为寺院拾柴火，一个全差每年还要为领主拾4天柴火，当然每天都得拾回很多柴火。如果一年中寺院的柴火不够，

那么寺院的差民随时都需提供更多的柴火，在协巴林这样的大寺院，这种情况时有发生。

寺院属民需负担三种比较艰苦的“外差”，普兰的其他差民也都要承担这些外差。不同的是，寺院属民比政府的属民（gzhung rgugs pa）支差的天数和提供的牲畜少些。这些差税主要包括运输该地政府的贸易所获物，并随时为此地迎来送往的西藏地方政府官员支交通差。

在需要提供大量牲畜进行交通运输的三种情况下，才要求差民支这三种外差。其中第一种是迎送每年来访的西藏地方政府贸易官员，当这些官员来到这里时，差民向他及其随从提供马匹、牧草、食宿等等。差民还要提供驮畜把官员及其携带的物品运送到巴喀，巴喀是一个“乌拉差役”的转运站，从普兰到巴喀来回需 3 天时间。第二种外差是迎送噶本，他每年例行到普兰视察，差民要负责为他提供食物，并将其从地方贸易中所抽取的物品运回噶尔。第三种也是最重的外差，是运送每年夏季西藏地方政府从边境贸易中所获的全部税收。村子中每户人家负责从位于冈仁波钦神山和玛旁雍错湖附近地区的 5 个贸易口岸运送这些税收物品。这些税收中除了部分是重量轻、便于携带的现金外，还有诸如印度蔗糖、木碗等物品。这种差税的征集于每年繁忙的夏季进行，每年都需要为此提供数量不等的人力和畜力。但这些差对于寺院属民而言，并不算特别重，他们平均每户每年大约要支 8 次这类运输差。实际上这类差的绝大部分是由政府属民负担的，相当于寺院差民所负担的一倍多。

另外这里也有一些小差，比如购买由西藏地方政府垄断的茶等等。据说其价格比市价高出一倍，尽管差民只需一年购买一次，但一个全差户需购买 3 公斤这种茶。这种带强制性的销售，特别容易产生问题，因为人们没有现金，为了购买这些物品，人们不得不出卖一些食物、物品以获得足够的钱。

四、科加村

（一）土地的控制与差税的征收

除一户之外，科加的村民都隶属于不丹的直贡噶举派寺院。他们向不丹的寺院支差，并受其统治。但由于不丹寺院的官员每年只有在夏季才到这里暂住，所以一年的大多数时间，科加村仍处在普兰宗本和阿里噶本的直接管辖之下。因此在村政管理方面当地政府往往扮演着主要角色，在必要时，地方官员会直接涉足村政。所以，该村除了向直贡拉让提供食物、劳役和运输差之外，还要向当地政府支付大量的实物差和劳役差。同时还担负着向位于科加村中央的著名的科加寺提供一定数量的食物、劳役和向协柏林寺提供柴火的义务。所有这些向不同机构所支的差税交错重叠，极为复杂。

不丹的直贡噶举派是在 17 世纪初阿里还处在拉达克的控制之下时获得的这个地区。据说当时有一位虔诚的直贡噶举派喇嘛在冈仁波钦神山脚下建立了一座小的隐修室，拉达克国王为获取他在宗教上的支持，曾赐给了他一些村庄，其中包括科加村。当西藏地方政府重新控制阿里后，不丹直贡喇嘛对这些村庄土地的权力并没有被废除。相反，后来五世达赖喇嘛又将从不丹到冈仁波钦的朝圣路上的沿途几个村庄赐封给了不丹直贡寺院。随着时间的推移，位于冈仁波钦山下的塔庆寺在施主们的供奉下不断发展、壮大。这种情况一直延续到 1959 年。自 1952 年起，村民们开始反对向直贡噶举寺院交纳差税，但直到整个西藏开始土改，并废除一切苛捐杂税为止，直贡噶举寺院仍对此地实施其权力。

（二）科加的传统社会阶层结构

科加村民多系差巴阶层，据 1959 年的资料记载，56 户中有 34 户是差巴，约占总户数的 61%。科加村除 31 户外，都是塔庆寺直贡拉让的差民，哪一户被称为“嘉瓦米色”，那便是地方政

府的差民。在普兰河谷的其他地方也有专为战时支军差的差巴户。科加村有20户全差户，他们拥有约60藏克农田（在有些情况下，60藏克地是一个半差）。四分之三的差户有2个，半差户有10个，四分之一差户有1个。

在科加还有16户被称为“仲穷”（grung chung）的农户，意为“小户”，他们从一些与自己关系密切的差巴那里租地和房屋，并以打短工赚取工钱维生，他们被形容为地位较高的差巴的“米空”（mi khungs）。戈尔斯坦解释这个词的含义为“处于他人管辖或属于他人”的意思（1986：86）。最后，这里还有一小部分被称为“次约”（tshe gyog）的终生奴隶。1959年在一户非常富有的差巴家里住着4个（或是两对夫妇）这样的仆人，这个差巴作为他们的雇主，被称为“简约”（sbin gyog）。这些仆人无论男、女，整年都要为差巴户干农活和料理家务，为此他们可以从主人那里得到一间狭小的住房和一些食物，劳动时为他们提供一日三餐。“次约”形成了一个内婚的固定社会阶层，因此，他们的子女生下来也都是“次约”。由此造成了社会上人们对他们的歧视：如其他人不与他们通婚，甚至不愿与其同桌进餐，视他们为出身低贱之一等。由于主人可以找出一些想当然的理由解雇他们，所以他们的经济地位动荡不稳，当然只要愿意，他们也可以自由地离开主人。最后，这里还有两户铁匠家庭（mgav pa），他们在通婚和雇佣方面，受到传统观念更严重的歧视。人们认为他们是印度人与藏族的混血儿，从体质上被当作是不干净的人。

（三）差税的种类

科加村民用一条谚语形象地概括了人们是怎样看待税收问题的：“无论怎样艰难，一旦人们支差纳税就可得到住房和父子世袭相传的土地。”如果人们没有差地，一切都会化为乌有，连社会对他们基本的尊重也因此而失掉。然而，科加的差税并不算太繁重。据一部于1959年编著的史书中估计，每年一个全差户要交纳相当于87藏克粮食的差税（这一数目包括谷物、劳役、实

物与货币等差税)。这87藏克谷物的税额约相当于每年农牧业总收入的20%~40%,这比起卫藏地区的差税要轻得多。卫藏地区的差税额约占总收入的三分之二,甚至有时占四分之三(瑟韦,于1984年调查等:274~288)。据一些资料记载,科加附近的两个小村子所纳差税总额基本相同。谢瓦尔村民中包括直贡寺的属民,岗则村的村民中还包括协柏林寺的差民。

除了一户"杰瓦"(rgyal pa)外,科加村村民主要支差对象是塔庆拉让,其差税约占总差税额的37%;塔庆拉让除征集部分象征性的实物差外,要求的主要是大量的劳役差。每年的实物差是交纳一定数量的糌粑,作为其报酬,差民可得到少量的羊毛。一个全差户每年向塔庆拉让交纳4藏克糌粑,他们可得到4只绵羊的毛。这些绵羊在村里由他们自己负责饲养。

"内差"主要是运输劳役。据1959年形成的资料,估计每年差户需向直贡拉让支20天的差,每年负责将直贡拉让的代表、随从及其随身携带的物品从中印边境运到普兰河谷上游的塔庆拉让差民所在的村子,然后又将他们送回中印边境。人们认为这些差税相对来说比较轻,故而有"驮畜身上还能长毛"之说。尽管每年支差次数、时间、驮畜数量都有所不同,但我们仍能设想出每年支差的大体情况。

在春季,科加差民每户要提供3头驮畜,共计90头牦牛,外加12匹坐骑,负责将不丹直贡拉让的代表、随从人员及其随身物品从印度的噶布央(garbyang),沿着去冈仁波钦朝圣的路,送到多瓦(dowa)村。在仲夏季节,需提供约60头牦牛和数匹马,将一些备用物品运送到塔庆拉让。到了秋天,差户又要提供50头牦牛和12匹坐骑及7名脚伕,负责将不丹直贡拉让的代表、随从人员及其物品从多瓦(dowa)村送回边境地区。如果一个随从晚一些时候离开,差户同样需为他返回不丹提供另外的马匹。旅途中,差民们不但要照看驮畜,还要负责拾柴火、烧火煮饭等琐事,路途中的食物和炊事用具均需从科加差民家中带来。更麻烦的是,由于途中要经过一些干燥、荒凉的不毛之地,

差民还需自备草料。

作为科加差民承担的地方政府差税的一部分，科加村需向宗和噶本提供运输劳役服务。据一份1959年形成的资料记载，估计每年一个全差户需支11天差。有时也可用绵羊做驮畜，这比用牦牛和马匹接送直贡随从人员到塔庆寺付出的代价和花费就要小一些。科加差民支这些差时，都要到离家几天路程远的巴卡驿站，巴卡驿站位于冈仁波钦神山脚下，距这一地区的夏季市场不远。

这些差役先是把村子作为整体而分配，然后各村根据各户的土地面积来进行分摊。途中人的食物和驮畜的草料也是从差民中征集的。每年每一全差户为此需要交纳高达3～12藏克的粮食，同时要负责提供驮畜路途所需草料。此外，每年夏季巴卡的官员例行到科加村暂住一段时间，收集差税，这时差民抓阄儿决定由谁负责向他们提供食宿和草料，每一全差户约花费8～10藏克粮食。

当普兰宗政府需运输东西时，可指派科加差民提供驮畜。有时宗政府可能用自己的驮畜，这时差民的任务是提供草料。尽管科加差民不是普兰宗的属民，也无需直接向他们支付差税，但当宗本（rzong dpon）访问该村时，村民同样有义务为他们提供食宿差，据估计每年要支5次这类差，届时由全村各户轮流承担。

另一种内差是劳役差，即差民派人耕种塔庆拉让在科加村拥有的土地。尽管其土地共计只有60藏克，但村民必须保证完成从耕种到收获的所有农活，包括引水施肥等。到了耕种季节，每一全差户负责提供一头耕畜和4个劳力，这样一天之内就可耕完这些土地。而在收获季节，平均每户人家要抽出一人劳动3～5天，同时又要提供一头牦牛或犏牛参加3天的打谷脱粒。非全差户的任务相应减少，比如，半差户在收获季节一个人只需参加两天劳动，而只承担四分之一差的差户则每年轮流参加劳动。据估算，平均每个全差户每年为塔庆拉让种地和运输等劳役差所用时间约为45个工作日。

科加村还有55藏克属科加寺的土地，这些土地也是由科加村民负责耕种和收获的，作为其报酬，在参加劳动时可从寺院获得食物。根据各户所承担差务的轻重（全差户承担得多些，半差户只承担全差户任务的一半），还要负责寺院的日常琐事。这一项似乎没有包括在正式的差税职责范围以内。这就是说，为科加寺劳动是自愿的，不是强制性的。该寺的日常农活一般由两名“涅巴”（gnyer pa）的家人负责料理，“涅巴”的任期一般为两年。此外，村里各家还要负责为寺院一年打6次茶，为此差户还要提供柴火、茶叶。好像还要提供酥油，据说1958年该寺共获得约80公斤酥油，但这一数字是怎样估计出来的，尚不清楚。

在农忙季节，“仲穷”要帮助差户干一些农活，诸如与差户一起扬场、施肥、粉刷房屋以及家务琐事等等。这个时期，差户为帮工的“仲穷”提供食宿条件，具体提供多少食物尚不清楚，据说有些较为慷慨大方的差民能提供一日三餐。此外，收获后，每一帮工可得到3藏克粮食为“顿拉”三差（sdon gla khral gsum）。部分非常富有的差户还拥有家奴，这些奴隶既要耕种土地，又要料理家务。

（四）科加村低水平的生产力

尽管科加村的差税较其他藏区农村不算特别繁重，而且全差户的差地也相当多，但大多数村民仍可以说是贫穷的，几乎没有一个称得上富有的村民。这就是为什么在1959年土地改革之初，拥有奴仆的最富有的差户也被划为中等农奴（rbring pa）。同年有32个负有粮债的农户。科加寺像是该村最大的债主，仅1958年一年，科加寺从其发放的高利贷中连本带利收回481藏克粮食，另从耕种其租地的村民处收了80藏克租粮，从其自营地中收获了20藏克粮食。

由于村民一年口粮不足，迫使许多人冬天到南方去打短工。特别是“仲穷”户，在严寒的冬天因缺粮许多人遭受吃不饱、穿不暖之苦，这是因为他们平时靠为差巴户打工获得一日三餐的食物，但到了冬天农闲季节无工可做，使他们失去了食物来源而

过得异常艰难，甚至难以维生。因此，每次秋收结束，他们大多数人收拾行李物品，举家南迁。他们在南方的一些海拔较低、作物生长期较长的山村里帮工，干一些诸如梳理羊毛、削皮或施肥等活。如果有可能，他们会利用这个机会长途跋涉到一些佛教圣地朝拜。此外，还有一些非全差户，包括只负担四分之一差的差户和半差户，因完不成其差税任务，冬季举家外出，到其他地方打工，有时为了掩人耳目，他们谎称自己去朝圣。其中有些人从此永无归期，他们留下的土地在村里被重新分配。甚至一些家境中等的差民由于口粮不足或气候恶劣等原因，也会背井离乡，流落他乡。富有的家庭也可能到尼泊尔或印度朝圣过冬。

只要注意一下该村的人口就不难发现造成口粮不足的原因了。1959 年，科加村及其周围的两个小村子里总人口约为 500 人，但只有 2224 藏克耕地，平均每人仅有 1. 24 藏克耕地。在农业歉收年，如此少的土地不可能生产出足够的粮食。据估计此地粮食产量仅为种子数量的 4 倍。因此，大多数差巴户和“仲穷”户以及奴仆都在温饱与饥饿的边缘挣扎，时而能勉强养家糊口，时而却食不果腹。

科加差民的这种境况是过去以及当今农民所共同面临的事实。举一个突出的例子，离科加村仅几小时路程远的尼泊尔西北部的边民，处于同样的境况之中。可以说那里也有相对优越的自然条件和经济方面的保障，然而边民们却长期食不果腹，负债累累，过着异常艰难的生活。当然，尼泊尔的历史与西藏不同，就现在而言，尼泊尔实行的是一种与西藏不同的社会经济制度。限于篇幅，本文不打算在此进一步探讨这个问题。仅想提醒注意这些问题，即为什么西藏西部小农村的传统社会、经济与我们所熟悉的一些欧洲农业社会相似？造成这些农村生产力水平长期低下和阻碍这些农村社会积极发展的因素是什么？

五、讨论与结论

20 世纪上半叶的西藏西部是西藏传统农业社会的一个典型缩影，它具有许多与西欧中世纪封建社会相似的地方。当然，处于达赖喇嘛统治下的西藏社会也有许多与西欧封建社会的情况大不相同的地方。就“封建社会”这一名词而言，它是依据欧洲封建社会模式而提出的。因此，我们不能把对西欧社会经济生活研究的成果完全照搬到西藏。事实上，欧洲封建社会中一些特点在西藏的传统社会中却没有，比如西欧中世纪社会中权力极度分散、封建分权以及相关的割据势力，尤以经济生活中国家甚少干预为显著的特点与西藏不同（戈尔斯坦，1986：82）。又如在西藏我们没有发现强大的军事力量、私人军队和特别为军事目的的土地封赐，而且在西藏社会中领主与属民间的人身依附关系似乎比欧洲社会弱一些。因此，传统的西藏社会在其基本方面与欧洲社会是不同的，不仅在文化方面有差异，而且在社会结构方面也有所不同。西藏也没有马克·布洛其（marc bloch）所描述过的欧洲封建社会的那种组织形式，即为纯粹的军事目的把被统治的农民阶级组织在一起的组织形式（1961：247）。

近来，学术界争论的焦点已从其阶级、政治、司法概念转到了封建制度运作的主要特征方面（威克翰姆，1985：169）。当我们细查一些资料时，我们发现被历史学家们分析为封建的社会都具有一些共同的政治和经济的基本特点。如典型的欧洲封建制是一种农业社会，即工业革命前的传统经济模式，也就是人们常说的一种生产力低下的“自然经济”，只能维持基本的再生产（库拉，1976：917）。正如科拉斯克论及西藏社会时所说的那样，这种社会只有一个极为有限的货币经济制度，多数交换处在直接的以物易物和劳役交换的形态，而且社会结构比起市场需求对这种交换起着更主要的决定作用（1959：84）。由于诸多原

因，在这种传统社会中的农民以交纳大量实物地租和服劳役为主。有限的货币和市场的不发达造成了类似于本文所述西藏西部的情况和其他著作中有关西藏传统社会的描述，即差民需负担大量名目繁多的实物地租和劳役地租。由于同样的原因，在法语或英语中一些名目繁多的苛捐杂税的名词就引申为“琐杂之事”的意思（布洛其，1961：251）。下面将讨论这类差税制造成的其他后果。

20世纪早期的西藏与西欧封建社会在社会经济制度方面最重要的共同点，也许是其如何创造生产进一步发展的环境、条件等（布雷，1986：176）。这种制度具有在局外人看来是限制和矛盾的自身的内在联系和运作动力，因此，在我们已知的这种社会和经济发展水平条件下，这种制度简单地依靠淳朴农民的简单生产和他们的劳役差税来维持其生存和统治，似乎应该说是符合逻辑的。正如戈尔斯坦所阐述的那样：“在整个西藏都盛行‘米色’（mi ser）制度，而且，这种制度同经济生产和劳动力有着内在的密切联系。这是一种颇有成效的经济剥削制度，它保证西藏僧俗贵族阶层不但拥有土地和耕种土地的长期而稳定的劳动力，而且他们无需直接负责其属民的日常管理工作。”（1986：90）

但这种制度限制了生产的发展，特别是限制了农民对农业生产的投入，束缚了农民提高生产力和增加劳动强度的积极性。在这种制度下，领主阶级在提高生产力和增加劳动强度等方面没有投入时间和精力。这里我们可以提供一些西藏西部藏族村民的例证：

其一，在我所调查的地区，垦荒以及其他扩大耕地面积的做法受到禁止。而且严禁耕种差税簿上没有记载的土地，而这种差税登记往往很少更改。因此可以得出这样的结论：过去一段时间部分土地没有耕种利用，任其荒废，其结果差民不能增产粮食，无法度过荒年，更不用说差民手中会有余粮了。在卫藏地区，有地方政府组织开垦荒地的事例，似乎是在驻拉萨的驻藏大臣提议

下进行的。喀拉斯科（Carrasco）也曾提到某些地区给新来的外来居民分配差地的情况（1975：920），但总的来说，严禁开荒的规定更为普遍。在这种情况下农民仅靠地方政府出租的土地很难进行农业再生产。

其二，影响生产发展的另一因素是小规模的贸易经营受到阻碍。值得我们注意的是，居住在尼泊尔西北部的藏民同样也面临耕地极度缺乏的情况，但他们通过从事贸易活动的赢利解决了这个问题。例如，20世纪上半叶，尼泊尔西北部的藏人每年可获相当于其投资总数12倍的利润（列维妮：1938：225）。与此相反，西藏西部的日土、古格、普兰和科加村，除了最富有的少数差民外，其他均不从事贸易活动。即使男人们有时需长途跋涉到外面的贸易市场去，也是为了给领主支"乌拉差"，并非为了自己出外经商。如果不是为了支"乌拉差"，大概很少有人愿意越过中印或中尼边境去从事贸易活动。这同欧洲封建社会一样，人们出售有限的粮食产品或手工艺品仅仅是为了完成纳税义务而已。

库拉（kula）曾提出波兰的封建制度既导致了差民土地的减少，又造成了税务的不断增加，直到平均每个农民拥有的土地比较适中为止。这就是说，即使在农业丰收年农民也只能勉强养家糊口（1976：66）。其他一些人则认为这个过程并不完全是阶级关系造成的结果，而是由于人口的不断增长形成的（波斯坦与汉切尔：1978）。如果没有充分的历史资料，就不能断定西藏是否会有类似的后果发生。如果西藏也有与此相同的情况，那么其内在的原因又是什么呢？毫无疑问，在西藏西部确有类似情况存在：这里除了少部分农民外，大多数农民由于没有足够的土地，长期负债累累。

人们对大多数差民债台高筑的情景记忆犹新。据我所调查的一些人回忆，在农业歉收年，人们为了养家糊口和支差纳税，而不得不借贷。利息一般为年产量的2%～25%之间，不算特别高。同样由于连续几年粮食歉收，口粮不足，使大多数西藏阿里

农民的债务越来越重，最后无力偿还。1958 年科加村 57% 的农户都负有债务，其中部分家庭于 1959 年才偿清了这些债务，但具体有多少户尚不清楚。据靠近印度边境的普兰村村民估计，那里负债的农户比例要高得多，其原因可能是差税过于繁重吧。

综上所述的种种原因，导致了农民仅仅为了维持和满足基本的生计而进行生产，他们投入生产的劳力是极为有限的。而劳役差使这种情况进一步恶化。在西部西藏，劳役服务、运输役等高峰时间都集中在夏季，这时农户们不得不减少对自己土地的劳力投入去应付各种差役。因此他们土地的产量也就不可能提高，加上牲畜用于支付运输差，使他们陷入贫困中，不能自拔。

所有上述情况对于改进农业生产、增加粮食和副业收入都非常不利。特别是西藏农区在海拔较高、作物生长期相对较短、土地贫瘠等自然条件下，人们仅依靠一些有限的积极努力，才使西藏西部的农业生产持续到 20 世纪。如果这里努力扩大农业生产、改进生产技术，其结果就会大不相同。因为它本身可能促进生活水平的提高，不断扩大西藏的农业生产规模，就像在其他地方一样，甚至有可能改变封建制的生产关系。如在日本，农业生产发展不仅增加了农业产值，而且改变了其生产关系。正如布雷尔（Bray）博士如下所指出的那样，这种生产发展的结果有广泛的社会影响：

随着低层农民中土地所有者的不断增加，农村一些附属阶级的社会地位和法律地位有了迅速提高，奴仆阶级在数量上不断减少，曾经被迫向领主提供各种无偿劳役服务的农民，随着经济发展可以自由提供劳动力而大大提高他们在经济上的独立程度。随着农业生产的不断发展和非农业收入的增加，劳动力进入了市场，技术的进步也使农民独立于地主的地位得到提高……（1986：212 ~213）

由此可见，本文所述的税收制度是认识传统西藏社会经济发

展和土地所有制的关键所在。无论差税额的轻重如何，名目繁多的差税伤害了农民投入劳动生产的积极性，同时分散了农民的生产时间，这实际上也无益于土地属主和政府。差民们不愿意扩大农牧业生产，因为扩大生产和增加产值也会增加他们支付给领主和政府的差税。在西藏西部地区，繁重的苛捐杂税不仅使农业生产非常艰难，而且使许多农民饱受饥饿之苦，无力养家糊口。其结果是借贷增多，并导致了农民投入贸易等多种经营的能力被削弱，农民的生产积极性受到了极大的伤害。繁重的债务又使一些农民离乡背井逃到西藏其他地方或尼泊尔、印度等地寻机维生。最直接地改善这种情况的方法是扩大土地（耕地）面积，但在西藏西部这也遭到禁止。因此，似乎可以说经济停滞状态是传统西藏的一大特点。这种情况不但在西藏，而且在其他许多工业社会和农业社会中也同样存在。因此，我认为这种经济停滞的结果不是长久实行特殊的土地、租税制度和差税制度的一种特殊经济的产物。

参考书目

马克·布洛其（Bloch Marc），1960，《封建社会》，芝加哥大学出版社。

弗兰西斯可·布雷（Bray Francesca），1986，《水稻经济》，牛津，伊威尔·布莱克威尔出版社。

皮德罗·喀拉斯科（Carrasco Pedro），1959，《西藏的土地与政体》，西雅图，华盛顿大学出版社。

乔伊诺娜（Choyanov），1959，《农民经济的现论》，托耐尔、克布尔斯与史密斯编，伊利诺尔州哈姆沃德，埃尔文出版社（1925 年首次发行俄斯文版）。

梅尔文·戈尔斯坦（Goldstein Melvynco），1971，《西藏村落结构与差税制度》，见《中亚杂志》15 期，第 1～27 页。

梅尔文·戈尔斯坦（Goldstein Melvynco），1986，《对西藏社会制度中的依附与统治：“附加税”与其他无地农奴的抽样复

查》，见《西藏研究》11 期：第 79 ~ 112 页。

威托德·库拉（Kula Witold），1976，《封建制度的经济理论》，伦敦：N. L. B（1962 年首次发行波兰语版本）。

南希·列维妮（Levine Nancy），1988，《一妻多夫制的动力》。芝加哥，芝加哥大学出版社。

南希·列维妮，1988，《地处尼泊尔偏远的西北部的农民处于依附地位的原因：债务、贫困和人口减少》，《尼泊尔研究》15 期：第 213 ~ 245 页。

波斯坦因（Postan）和约翰·汉切尔（John Hatcher），1978，《欧洲前工业社会的阶级结构与经济发展》，见《过去与现状》第 78 期，第 24 ~ 37 页。

《西藏自治区概况》，1984，拉萨：西藏人民出版社。

克雷斯·威克翰姆（Wichham Chris），1985，《东方的独特》，《农民研究》第 12 期，第 166 ~ 196 页。

原载《西藏研究》，1993 年第 1 期

"骨系"(rus)与亲属、继嗣、身份和地位

——尼泊尔尼巴(nyinba)藏族的"骨系"理论

[美]南希·列维妮　著

格勒　赵湘宁　胡鸿保　译

有关人类再生产和父母与子女间本体自然传递的民俗理论，为人类亲属制度的调查研究提供了一个有用的开端。作为关于亲属关系概念的可信概括和人类行为的现实反映以及对社会活动的指南，这种民俗理论是经得起检验的。本文所述关于尼泊尔西北部一个操藏语的群体——尼巴人（nyinba）所信奉的生殖和父母—子女间关系的观念，以及他们用这种观念解释亲属关系的道理，具有特殊的社会意义。因为它为父子间互敬和继嗣关系以及社会不平等制度等概念的形成提供了一个基础。①

"茹"（rus）的概念是构成尼巴人有关生殖和家谱观念最早的，也是最重要的部分。在以往对藏族亲属关系的研究中，对此

① 阅读了塔哈尔·艾利、邓克·奥匹兹和汉那·劳伯的早期作品，使本文的写作获益匪浅。尤其应当感谢的是协助我考察的助手才旺巴德喇嘛，在我离开考察地后，喇嘛通过信件帮我解决了许多疑问。本文的第一手资料以我1973年到1975年的实地考察为基础，这次考察得到美国国家科学基金会和国立心理健康研究所的资助。

概念的解释甚为可疑。仅这个词的译名就见到多种，如译作“部落”、“民族”、“父系”、“家系”、“父系亲属”、“骨系亲属”，或者简单地译成“骨”。它之所以有如此多的定义和解释，原因很多，包括这个词本身的复杂性，以及它本身包含的多义。不同的藏族群体中存在的不同的价值观和生存方式也是原因之一。西方人和藏族人之间缺乏相应的亲属关系模式，也许是至为重要的原因。因此在描述像尼巴这种异族情调的亲属制度、继嗣关系和不平等体系时，我们缺乏适合的分析性概念，这应归咎于受西欧模式的人类学词汇影响。

本文拟对“茹”概念的内涵和外延进行分析。首先在导论部分对尼巴人关于亲属关系方面的逻辑理论描述出一个大致轮廓，尽可能地准确阐释这种理论。然后我将讨论如何对这种理论进行综合性概括并确定其社会含义。

一、尼巴人的过去和现在

1974 年尼巴人约有 1200 人，居住在尼泊尔境内西北部偏远的高山峡谷地区。在庞大的尼泊尔政体之下，他们意识到自己民族集团的独特地位，并极力维护其文化、社会和政治的完整。尽管他人强调文化上的个性，也要求社会的自给自足，但是尼巴人仍然摆脱了他们与外界的维系纽带，这种与外界的联系包括经济、政治和法律制度以及宗教礼仪方面的直接联系和亲属关系领域的间接联系。

参与食盐贸易，长期以来成为西藏边境地带主要的经济来源，它促进着西藏和尼泊尔相互的来往和发展。每一户尼巴人家里都有一个男人用全部时间从事食盐贸易。他们夏天长途旅行到西藏，秋天在尼泊尔中部山区，冬天越过印度边界。他们能够用食盐，偶尔也用羊毛换取到尼泊尔中部山区和低地出产的谷物。近来在这种基本的交易循环之外，又有一些其他的贸易，其中包

括顺便绕到加德满都或者印度城镇获取工业品。

在西藏和平解放之前，尼巴人一直都为本地的教育和培训而给予西藏的宗教机构更多的捐赠。富裕的尼巴人以他们的仁慈为寺庙捐赠资金，他们的喇嘛邀请西藏的同行们参与他们的主要佛事活动。过去尼巴人一生中至少朝圣一次，他们大多选择去西藏。如今的朝拜地则是印度神圣的圣者陵墓和尼泊尔的佛教遗址，因为到西藏旅行受到了限制。朝圣为他们长期流落在外提供了借口，其结果是在尼巴出现了许多藏族“外来者”的临时住所。再加上北部说藏语的人经常跑到气候温和的尼巴山谷地带过冬，这样最终使得尼巴人，尤其是他们当中熟谙旅行的人在与外界的交流中获得了很多有关他们操藏语邻人的社会文化制度方面的信息。

尽管尼巴人在文化上倾向于西藏并且带有藏文化本体的特性，但总是不得不与尼泊尔民族的外部政治控制抗争。这种外部控制的事实和他们对于尼泊尔法律制度的基本责任和义务，对他们自身社区的政治组织和法律规范的影响是在意料之中的。除了这种状况以及在经济上与尼泊尔人长期互相影响之外，已没有什么其他力量使其社会常规移向梵式化。

大多数尼巴人喜欢掩饰他们在尼泊尔少数民族的地位，期望作为一个举足轻重的移民群落而受到他人的重视，他们喜欢把自己看作是“外来者”的后裔，不同于那些与外界人结婚后生育的后代。他们试图或乐于将自己视为其祖先已成为尼巴人的人们共同体。在今天，移民是不受欢迎的，与社会以外的人通婚也要遭受强大的非难。移民和他们的子女在一定程度上受到排挤，甚至遭到其邻居的驱逐。

尼巴社区内人与人不是毫无差别或完全平等的，相反，一个具有基本社会意义的事实是：社区内的人被划分为两个等级或者说是两个社会阶层。绝大多数是属于较高阶层的拥有土地的公民。从属于他们的则是在政治上和经济上地位低下的奴隶的后裔。这两个阶层的人都实行阶层内婚——公民们都深深地关心和

维护自己血统的纯洁。暂且不论近代史中适宜通婚的条件，高级阶层的人是在一个确定的尼巴民族中认定婚姻配偶。奴隶由于其显然的缘故而不怎么关心维持其谱系，因为他们没有权利以任何名义要求在尼巴民族中的地位。继嗣的认可通过用“茹”一词予以概念化，同时也与社会等级制度有关联。

在尼巴社会结构中，具有初级组织意义的法人单位是家户，在领地内拥有产地的家户必须纳税，同时肩负着管理村庄的责任；他们的男性成员有充分的权力参与地区的政治事务。确切地说，继嗣关系和民族成员身份给个体附上了两个非常重要的社会身份，也就是说，这些个体的身份是先天注定的，它同时决定了该个体的其他社会地位、社会身份和社会地位的用法。

二、骨系、亲属、继嗣和等级

“骨系”① 概念丰富的含义使英语的翻译遇上了麻烦。叶什开和达斯这样的词典编纂者在处理这个问题时是将这个词分列成两个条目，使“家庭”（Family）和“世系群”（Lincage）这样的意思与“骨”（Bone）的含义分开。考察这个词及其同义词和它在尼巴人中的用法，便可知道这些含义的相互联系，以及这个词有三种而不是两种外延。当这些外延或者说意义层次被译成英语时，没有一个英语单词或人类学用语能涵盖整个“茹”的概念。在下面将要进行的讨论中，我将考察此词的每一种外延或者亚层含义，用下角标号以示区别，指出最能表达这个词意义的注释，并且，“茹”这个藏语词汇将被用作不可译的总概念。在表1中，我们列出它的各种同义词和它所包含的亚层含义。根据这个表，我们很容易与别的藏族群体比较，使得本文中所用到的大

① 本文中藏语词汇的翻译一律依照尼巴人的读法进行音译，同一拼法也用于别的社会群体以避免更改拼法而导致混乱。（汉译文中改用藏文拼写——译注。）

量藏语词汇固有的含义在用法上的分歧和混乱减至最低程度。

表 1　　“茹”及其同义词

rus（1）或“Bone”（骨）	rus（2）（氏族）	rus（3）（社会阶层）
rus（骨系集团）	brgud dag（世袭集团）	brgyud dag
gdud（a）（世袭）	rus brgud	rigs brgyud
	gdung brgyud	

注（a）：gdud 是一种敬称，涉及高级阶层的人时用它。

表中 rus（1）指“骨”，即作为人的生命和动物生命中的有机物质，这是派生出“茹”具有其他全部含义的根源。rus（2）描述对祖先的确认中具有共同男系继嗣关系的一群人。在这个意义上，“茹”才能被用于与父系继嗣制有关的情形。由于继嗣追溯超出了已知的谱系，所以 rus 最好是译成“氏族”。最后，rus（3）根据它和 rigs 同义，最常见的看法是它描述世袭社会阶层的等级分类，在这种分类中所有尼巴人一经出生就分别列入特定的世袭层。

基于与生殖有关的信仰以及在生殖观念中“茹”或者“骨”发挥的作用，“茹”的不同含义之间都是有着内在联系的。尼巴人相信骨头是一种特殊物质，它由父亲在交媾活动中传递给胎儿。据说这种物质是通过白色的男性精液遗传的，相当于骨。孩子柔软、细嫩的红色肉体被认为得自母骨，是通过母亲子宫血液的作用使然。但不管怎么说，父亲（通过精液）从骨到骨的直接传递要重要得多，它被认为是影响孩子身体构成的主要因素。

因此，尼巴人认为自己与父亲之间的联系是通过骨头产生的（可以和遗传学中的遗传观念比较，尽管两者不完全一样）。每一个尼巴人都认为，他们一代又一代人通过含有骨头传递意义的延续，是以同样的方式与他们父亲的父系先祖相联系的。这种理论更进一步的观念是，遥远的祖先与他们现在的后裔通过骨头（男系亲属纽带）的传承而联系起来，并且所有活着的氏族成员

的骨质都同出一源。“茹吉巴”（rus gcig pa）（同一个骨系的人）这个短语被用来描述具有共同氏族身份的人。同一个氏族里的人称为“rus pa”，意即“氏族相同者”或者“骨相同者”①。

认定共同祖先为氏族集团提供了一个核心规范，同时为这个规范的确切含义提供了合理性。事实上，氏族是一种具有“骨种”意义的制度，而骨被看作是通过父系传递的，因此氏族身份是“明确而不含糊的”。反过来，只有领导的长辈们才很熟悉整个尼巴社区内诸氏族成员的分布，其他个人则只能明确他或她自己是同一个氏族，也能指出其母亲和配偶氏族中的成员。

最初骨观念的共同性是通过共餐习惯表现出来的。“共餐”意味着尼巴人进餐时共用盘子和其他器具。这一举动使他们相互共享着口中的分泌物。这种共餐只有在核心家庭范围内是适合的，如夫妻之间、同一氏族的成员之间或相互通婚的氏族成员之间。尼巴人对此的解释是：因为这些人有类似的体质构成，于是有类似的嘴。实际上，人们在日常生活中谈论有关嘴的话题要比有关骨头的多些，也许这是因为在共餐规范和嘴的属性这两者的关系比骨更易于触知。②

禁止氏族内婚是因为尼巴人相信男系亲属有共同的体质构成。虽然，在人们的记忆中未能回忆起任何确凿的乱伦事例。然

---

① 在用于描述氏族制的词语中，brgyud dag 的用法很普遍，它表达一般意义上具有相似遗传种族的范畴，又能用于描述动物或者植物的种类或品种科目。rus rgyud 是另一个常用的术语，意指 Rus 遗传，亦即通过男人传宗接代。

② 在本文所关注的问题中，应注意到兄弟与婚后的姐妹停止共餐关系。在严格的婚礼上，新娘和新郎必须共饮一杯酒。从婚姻结合的角度上解释，这种行为象征共用食物的过程中间接的口腔接触和必须有直接口腔接触的性行为。因此，共餐只可能在那些性上无关或不可能发生性行为的人之间存在（例如同性者），要么就是在受到严格限制的范围内，如家庭内部。一旦被怀疑可能存在不正当的性关系时，共餐就是可耻的。

而，据说谁违反了乱伦禁忌将受到严厉的惩罚。[①] 尼巴人认为生前乱伦的人死后必然招致神秘的制裁，如，死后其骨架的骨头断裂，其孩子出生畸形，或是死胎，小孩虽过了婴儿期，但身体虚弱，难以存活，等等。尽管所有的氏族内通婚在观念上是遭到反对的，但实际中如果男系关系相差非常“遥远”（即 thag ring po）的婚姻结合还是允许的，虽然原则上不赞成这样做。所谓远的男系关系，尼巴人指谱系里从共同的祖先算起超过 7 代以后的就可认为是远的男系关系。这个标准可以和西藏的风俗比较并且与尼泊尔法律相一致。在某个村子里以往几代人里，氏族内部的远房婚姻被看作是借助于发展壮大氏族集团的一种方式。

综上所述，在氏族成员内部，共餐的范围限于他们认为彼此之间是平等的，这种平等是通过姻亲关系的确立而表现的。它暗示着阶层内婚，从社会等级的意义上说，通婚范围限于具有同类的嘴和同类的骨的人之中，也就是说有相同骨系的人中间。

尼巴人认为他们的社会中有两个主要的阶层，即土地占有者阶层和所有从前奴隶的后裔组成的阶层，奴隶制已于 1926 年被取消。那些世袭喇嘛家庭的成员自称是独立于其他阶层的僧人阶层的代表，鉴于各种社会目的，他们被划入土地拥有者的较高阶层。有几个尼巴村庄里还包括少数说尼泊尔语的低级种姓的铁匠家族，这些人被认为是骨系异常、身份注定卑贱的人（通称为 rus ngan 即“出身低劣的人”）。由于他们是属于非尼巴范畴的尼泊尔文化，也即处于土著阶层体系的外围，故而在这里不打算作进一步探讨。

只有在较高阶层中才进一步细分出具有明确名号的氏族，对它们而言，氏族的血统要以享受高等级地位为前提。对于曾经属于奴隶阶层的成员，其婚姻据说要按照与其他尼巴人相同的惯例

---

① 乱伦被解释为是由两个女人反复生产死婴或病婴。不管怎样，法律制裁是不能忍受的。因为人们认为，在一种情形中，乱伦仅仅被猜测而不能被证实；在另一种情形中，丈夫被认为是因他非法曾祖父的缘故而成为他妻子的同族，而这种非法性同样也不能被证实。

操办①，尽管他们不会与有名号的继嗣群体有关。唯有这样做才能表明某个个体较高的地位是取决于其氏族的血缘关系的。某些氏族因其在该地区居住的历史长久而享有很高的威望，相传“新”氏族的成员最初要受到一些歧视。这个问题将在后文加以探讨。

当问到尼巴的土地拥有者为什么不和其他阶层的人通婚时，他们便谈及两个阶层的体质差别，尤其是他们相信“嘴和骨不吻合”（kha ma rgrig rus ma rgrig）。阶层内婚的规范基于这样一个前提，即不同骨系的人在本质上是不同类的人，因为在繁殖过程中，异类生命的交媾是不相宜的，因而受到谴责。发生这样的婚姻关系或者两性关系，他们的子女被称为“混血儿”（即bshag tsha）。可以注意到对社会等级的细分是藏族社会的共同特点，具有典型意义的是这种划分同时伴随着阶层内婚以及对有同类嘴的人方能共餐的限制。

事实上，尼巴人对于骨系的区分观念，同样可以用来解释不同阶层的成员被分划成具有婚姻关系或者具有性的契约和口的契约的状态。当“茹”被看成是一种有形的骨头属性时，它本身的遗传作用并不局限于个体的骨头，恰当地说，它是影响个体身体构成和精神素质的一种物质。一个氏族里所有成员的共通性盖源于他们有相同的骨系，因此，骨系是氏族身份的界定属性（在一个既定的阶层内，有共同骨系的人大多数是很普通的骨系类型，其门第的溯源既不知名也不重要）。正当的通婚仅限于同一阶层的成员内，同一阶层的成员，身体构成大致相同，他们能够生育纯种或纯净遗传因素的后代。适当地说，在那些人中，他们的身体构成是如此相似，如果不阻止其婚姻就等于乱伦。因此，骨被视为一种遗传物质，它通过男人而遗传，这种遗传为亲属关系、为继嗣和等级制提供了自然基础。

---

① 事实上，向较低阶层成员问及此事是不可能的，因为它是一个很敏感的问题，大多数人用它证明他们世袭的优越感，因此，有关这个论题的资料大部分来自较高阶层的人之手，它不能代表以前奴隶对在这个体系中他们的地位的信念和主张。

现在我们已经考察了“茹”的各种亚层含义，这些含义从尼巴人的生殖和亲属关系观念中派生出来，它们之间有着内在的联系。换言之，“茹”一词多义：（1）对每个个体而言都具有对它的继承权，这是该词最先出现或最基本的含义。（2）和（3）在解释氏族成员的身份之意时与（1）有类似的性质，同时还分别解释了氏族概念和阶层概念。这些含义通过“对这个词用法限制的放宽使其参照范围变得广阔，或者，考虑到涵盖这个词所指明的意义范畴”的过程被联系在一起。（2）指具有相同骨系的人是有共同继嗣关系的人。（3）则最大限度地概括和引申了这个词的用法。它包括彼此体质相容的人。

在表1的一个脚注中，我指出尼巴人习惯于用“jat”（杰特）作为涵盖“茹”的同义词。它是一个单词，用来描述一些性质不同的有关系的群体概念，如世系群、部落、种族、血统、种姓、物种等等被出身和遗传所决定的群体。尽管等级不平等的基础以及骨系制度在社会与文化中表现的形态和种姓制的特点判然有别，但“jat”意义本身与rus的含义相似，出于比较的目的它也是很有趣的，“jat”的意指似乎是因为“习俗因素”的遗传而产生的。即使你再相信遗传的本质和非生殖方式的生理遗传观念，“jat”的意指和尼巴的观念有着明显的不同（对印度种姓观念的讨论。总之，“jat”是尼巴方言中的借词，尼巴人借用它时，已失去了很多其特有的印度语原意。他们发觉在与尼泊尔的印度人作自我介绍时，这个词可以恰当地表达他们的意思。它已被同化成“茹”的同义词，尼巴人总是不失时机地主张或坚持他们的“jat”与任何纯净种姓的尼泊尔人一样高贵。

三、“磕”（khrag）的含义

“磕”（khrag）是尼巴人亲属关系理论中与“茹”相对应的一个重要概念。既然它是由“茹”派生而来的，所以还应通过

对"茹"概念的讨论才能够准确地说明它。"碴"被认为是通过妇女确定的血统关系和亲属关系的基础，它也是划分等级或者氏族阶层的根据。但是，它不受即成继嗣关系任何方式的牵连。同时我们会看到，尼巴人对"碴"的认识是从有关连贯的谱系中对双边关系的推测而产生的。这种推测好像具有普遍性。

"碴"概括了通过妇女而确定的亲属关系的各种观念，它参照着血液的生理性被明确指出。尼巴人认为男子精液对妇女子宫血液的加入促成怀孕，这就解释了一个孩子怎样具有获自父母双方的不同的物质的。且母亲赋予其子女的是柔软的红色的肉体部分，这种身体机理就是"碴"，在一般意义上它与生理构成上的血液一致。

我已陈述过，就目前的生殖观念而言，"碴"没有任何独立的形态，只不过是"茹"的派生物。这是因为妇女子宫血液的主要成分，据说是她从其父亲那里所获得的"茹"。这个"茹"又通过她的血液作为媒介传给她的孩子，从而成为其孩子的血液。其实这就是说男子以他的骨头传递"茹"，而妇女以她的血液传递她的骨头，所以不认为存在通过母系环节传递的纯血统。尼巴人对他们亲属关系模式的信念所暗含的意蕴很快会被搞清楚；(khrag) 观念潜在的逻辑——比我想象的还要复杂得多——这将在下文讨论。

"碴"作为一个不能被完全遗传给下一代的派生物，它与这样一种信仰有关，即妇女的生理构成对胎儿的影响要比男子的少或比男子的次要。人们期望孩子"仿效"父亲，或者比较而言更多地像父亲，并且也期望父亲的影响在他的一代又一代人身上发扬光大。从社会意义上讲，"碴"的次要性，反映在它不像"茹"那样具有那么多不同的同义词，尽管如此，"碴"还是为母系亲属关系、相关的亲嗣关系以及等级制的双边特性提供了解释框架，我将对这几方面一一加以讨论。

母亲与其孩子之间的亲嗣纽带可作为全部网状母系亲属关系的支点。这些亲属通称"碴""亲"或"母亲的亲属"。与之对

应，所有男系亲属通称“茹巴”（rus pa）亲属或“父亲的亲属”。母系亲属关系不像建立在“茹”基础上的那样，它从谱系的深度和广度上讲都是有限的——母子的关系只在三代人内被记述。

同胞兄弟姊妹的子女之间的亲属关系显得特别重要，在少数阶层中，这种重要性又延伸到非亲生关系的兄弟姊妹的子女之中。但是，这种关系的性质随兄弟姊妹的性别不同而不同。两兄弟的子女间通称“茹巴崩”（rus pa spun）或者“怕崩”（pha spun），意即“氏族同胞”或者“父系同胞”，他们由共同的氏族身份认同以及父亲亲属关系联系起来，母系中的兄弟姊妹关系通称“碴崩”（khrap spun）或者“妈崩”（mra spun）——“碴同胞”或“母系同胞”。然而，异性同胞的子女由于彼此间可能成为婚配对象，故而通常把他们称为“姻亲”（gnyen），据说它是一种通过“碴”而产生的亲属关系。

“碴”还涉及区分个人的社会身份，这种身份产生于个人对他或她母亲氏族的亲嗣关联。人们通过先后引述他们自己的名字和他们母亲氏族的名字很容易表明他们的“茹”和“碴”。“碴”的认同并不形成一套可分离出来的继嗣范畴，称呼一个人的“碴”的名字也就等于在称呼其母亲氏族的名字。因此而提供了一种鉴别方式，可用来精确描述第二性的身份或者相对母亲氏族的亲嗣关系。

最后，我们可以说明“碴”姻亲关系能作为代表阶层成员身份的一个必要条件。阶层内婚的规范保证了大多数婚姻是在骨系等级相似的人当中进行（暗指有彼此相宜的身体和嘴）。从对偶然违反了婚姻规范的报应中可以看出，在确立其孩子的地位时，父母双方的等级有同等的重要性。前面说过，一个人不论是有较低等级的“碴”或是“茹”，其处境都很窘困。他们被称为“混血种”，而且在寻找配偶时容易碰到麻烦。他们大多数人最后的婚姻都是与地位较低的人结合（虽然对他们来说与地位相当“混血种”的人结婚被认为是合适的，但这种混杂型婚姻极

少发生，因而减少了他们找到相对而言年龄适当的配偶的可能性)。

"碴"可被注释为"血液"，并且被认为等同于生理构成意义上的血，因此，它是这么一个概念，它涵盖了一系列的由妇女而联系起来的、非男系的亲属关系和阶层，包括由母系确定的亲属关系、姑表或舅表兄弟姊妹间的关系，也包括与母亲氏族相关的亲属观念。正是因为这种与母亲氏族相关的亲嗣关系被有意识地确立在阶层成员当中，使得一个人不仅仅需要作为某个阶层里某个氏族的一员，而且还必须表明在那个阶层里其母系血统所属的氏族。"碴"和"茹"，亦即血和骨，两者都是出身好（坏）的标志，尽管血对个人的身体构成影响较小，并且在充当其社会角色时也不怎么重要。重申一遍，血的关系是派生出来的，基于它与"茹"有初始的联系，而这种联系乃是由妇女造成的，因而就变成了"碴"。

四、传承的实质和理论

对于尼巴人来说，"茹"和"碴"的观念解释了他们目前的社会现实，并为在这种体制中的行为规范提供了指南。这些观念可被视为一个象征系统，这个系统可被称为"根源隐喻"类型，也就是说：它"为使经验的东西概念化，或者为了明确表达在各方面经验基础上文化取向的统一而提供了一整套广泛的概念范畴……"然而，对于尼巴人自己来说，骨和血不是随便选来作为亲属关系之象征的。他们感觉到这是亲属关系的内在特征。因此骨和血是"特征指数"，因为身体属性和由生育而产生的亲属关系之间的联系是自然的安排使其如此。

骨和血作为描述亲属关系最精确的借喻，它可以帮助我们阐明一种信仰体系的某些特征。在某种角度上讲，这种信仰体系对尼巴人来说似乎像谜一样无法言喻。例如，孩子从其父亲身上继

承的东西被明确描述为骨，此观念又与下述信念联系在一起：孩子从外貌、技能、气质等一切可能的方面仿效其父亲。显然，这说明世袭遗传不受限于骨骼的属性，相反，骨（或精液）既是这种遗传的媒介物，同时也是描述整个遗传外壳的最合适的指数。由此，我们不难记起嘴巴，它与骨具有同样生动清晰的特点，它在某些场合中也被用来作为遗传属性的指数。妇女对其孩子的生理贡献（较少），其潜在的意蕴完全与此类似。这里还要补充一点，尼巴人经常把得自母方的物质认作为血和肉（sha），在大多数藏族社会中，后者典型地被用来描述母亲的亲属关系。之所以提到这一点是因为它能够和其他几个概念一样作为亲属关系的“特性指数”，就像吸烟一样，红色、火焰都是火的最好标志，而骨之被选为关键性的构成概念，则使其成了文化研究的主题。

作为这一主题的最后一点论述，我将简单地讨论出现在“碴”理论中的一些明显的不足之处。当对之提出疑问时，报告者同意“碴”本身不能被传递，但是，“碴”关系只在连续的三代人中被记述。而且在三代人的这段时间内，这种关系的基础是被看作为具有共同的血液。前面讲过，“血液”是一个描述性的，或所谓概括性的概念，它涵盖了母亲对其子女所构成诸种之遗传属性。只要我们重新考虑一下前述的“血液”的概念，这种表面上的含混是容易弄清楚的。实际上，妇女赋予孩子的是全部物质（子宫血液里的精华）。这种物质形成于当初她们自身承继的“茹”，但也受她们自身继承的“碴”的影响。当母系亲属关系在这三代人的跨度里更加坚实巩固的时候，母性的“碴”便得以传递，这是物质传递中的一个次要方面，它受“茹”属性所支配和遗传所制约，因此经有限的几代人传递后就变得微不足道了。

五、尼巴社会结构中骨和血的意义

本文的这一部分，我将集中考察尼巴社会结构中所谓氏族成员身份和互补的亲嗣关系的含义。氏族制度赋予个人的社会特性，就是在等级观念中，不同等级的人享有不同的权利或者根本就没有任何权利。对于一个氏族整体来说也是一样，他们的等级和社会地位严酷地归因于他们互补的亲嗣关系。但是在尼巴人中，考虑继嗣这个社会结构的一种核心组成原则不像古代非洲人那样精确。所有氏族都拥有极小的共同特质，人们谈得更多的是各种继嗣范畴而不是各种“群体”(groups)。这样，继嗣关系对社会组织产生的重要性可以概括如下：

氏族或“茹巴”并不能理解为一个行动单位，氏族的各个分支也不会因任何目的而聚合集会。氏族本身不占有土地，也没有任何种类财产的独占权。家户、村落或者村庄才有这些功能。氏族拥有的特权是享有同一个族名以及出自一个共同祖先的谱系，同时与其保护神之间有着特殊关系。虽然氏族神的祭司受到整个社区的人的承认和崇拜，但他却是从氏族成员中招募来的。氏族制度的这些特点虽然不是集合行动的基础，但对每一个氏族成员来说却意义深远，而且可以被看作是共同特性的象征。

在尼巴藏族社会中，氏族制度将每个个体置于本地的等级制度中，并根据出身来鉴别那些个体的身份。人们对建立氏族的思想，尤其是尼巴对来源方面的看法，使他们难于在其认为是低下的群体中寻找有相同名字的氏族（指有共同祖先的氏族）。这并不是说尼巴人没有留意他们周围藏族区域内的氏族和等级制度。来自西藏的高阶层人士感觉到他们比普通的人要受欢迎，而这两者所受到的待遇又要比身份不明的或者地位低下的藏人好得多。但无论如何，这种外来人总是被排斥在本地的氏族和等级体系之外，因为与这种人的嘴与性的接触，也即共餐和通婚是不允许

的。而且把这些外来人看作是骨系异常、遗传体质构成异常的人。

这种有关骨系的信仰被延伸而且涵盖了整个民族集团（在其本身意义上，这个集团内部又被细分为两个内婚的骨系等级或阶层）。作为不同族体的特征和族体界线的标志，骨系的这种用法可以根据下面这个传奇的神话故事来说明，它是我 1979 年在尼巴地区进行实地调查时，一个叫才旺的喇嘛讲述的。

几个世纪以前，有两个村庄，一个是尼巴人的，另一个是达占姆（dozam）人的。达占姆位于尼巴东边，两村步行半天就可到达。这两个村的村民发生了一场争论。当时他们互有姻亲来往，尼巴人拥有达占姆土地中的一小片，现在他们仍然占有这片土地。这是一次特别严重的争论，达占姆人声称，尼巴大多数氏族的“茹”是下贱的。按照古代风俗，这场争论最后由“神判”来裁决。每一方出一名代表，用一根烧红的铁棒烙他们的嘴进行考验。不论哪一方只要他的嘴并未因此而灼伤，则这一方定为有理。

最后达占姆人取胜，但是他们的胜利并没有使他们得到多少好处。所有的同族邻村决定支持尼巴人并团结一致对付达占姆人，办法之一是从此拒绝与达占姆人通婚。

目前，达占姆是一个缺乏与其他村庄保持固定通婚关系的小村庄，因此，他们越来越渴望找尼巴人作配偶，但尼巴的土地拥有者阶层始终不和他们来往。结果在姻亲关系上达占姆人处于比尼巴人低贱的位置。

尼巴人把与社区外的通婚看成是危害骨系纯洁的行为，与等级内婚相反，它破坏了骨系的纯洁。在等级婚姻中双边关系意味着如果父母有一方是非尼巴人，他们子女的骨或血则被法定为外来的，这样孩子就处于一个暧昧的地位。在较高的阶层中尤其如此，他们在尼巴的亲戚认为这是不合适的婚姻，或者说不适合的共生。不管怎样，我们将看到，在长期历史中这种对具有外来骨系（无限期的存在）的人的歧视好像比那些有外来血缘的人更

加严重。

尼巴社区是在接踵而至的移民浪潮中创立的，除了最早的定居者之外，后来的移民到那里后都是很勉强地被一个封闭的民族群体接受。据说后来的移民遭受了各种各样极其专横野蛮的侮辱，先来的人企图把他们赶走。现在也很明显，新来的移民受到敌视。由于尼巴几乎所有可利用的农田都已被耕耘，所以新来者只能通过与社区内的人通婚，才能定居。但就是这样的结合也受到激烈的反对，所以至今移民寥寥无几，不到目前人口的0.5%。

因此，移民所面临的问题是怎样才能够结合到社区之中，摘掉他们外来者的帽子，从而获得在适当的尼巴人阶层内自由通婚的权力。通婚被视为受接纳的关键和标志。事实上，外来男性面临这些问题时其尖锐性要比女性所面临的缓和得多。这似乎与这样一个实际观念相悖，即男性的生理构成在决定其孩子的身份以及在影响其后代时起较大作用。但是从人口统计学的现实看，就可以解释清楚，尼巴人口的两性比例是女性偏高，在较高阶层的土地拥有者当中，女性大约占整个人口的60%。结果之一是大量年轻女性过剩，从而她们要么被迫选择比自己地位低的人结婚，其生育的子女必然没有明确的身份地位，要么就干脆不结婚。许多妇女选择了前者，所以新的男移民常常能找到妻子，他们的子孙因而有尼巴血统的母亲，尽管其尼巴血统并不那么纯，但总归还是有一点，为此社会地位稍有改善。下面我举一个新近到尼巴定居的氏族的历史说明这个问题并进行解释：

旦增（此名及以下名字均为化名）一个多世纪以前从西藏达波地方移民到尼巴地区，是个博学的喇嘛，因而使他在尼巴有一席之地。旦增的儿子得以能娶一个属于较高等级的尼巴妇女，他们有三个女儿和一个成年的儿子。两个年长的女儿从没有结过婚并且一直过着单身生活。第三个女儿嫁给了一个穷人家。不过那是个受人尊重的家庭（尽管她的孩子有“低级血统”的瑕疵，但对她的孙辈影响极小）。儿子叫巴桑，即旦增的孙子，有过两

次婚姻，他的第一个妻子来自一个较高层的尼巴氏族，她生过一个儿子。他的第二个妻子是一个善良的喇嘛家庭的女儿，这个喇嘛家庭是从外地迁来的，她生有三个女儿。

因此，巴桑的子女是旦增的曾孙辈。这个儿子是两代正统血统的产物（即其祖母和母亲都出自社会的较高等级——译注），但他仍然被认为还有一点外来因素。因此当他和一个上流社会阶层的妇女结婚时，遭到了他的姻亲们的反对。现在他们声称承认这桩婚姻，只是因为他们的女儿体弱多病，而巴桑又是个医生，能够提供免费医药护理。对于第二个妻子的三个女儿来说，碰到的事情要困难得多，他们当中只有大女儿与一个尼巴的男子结了婚。二女儿已 20 多岁仍未结婚，被认为是个老处女。最小的女儿与一个暂居在尼巴附近的尼泊尔警察结婚，后来随他去了加德满都。

巴桑的儿子已有了他自己的几个孩子。最大的是个男孩，即旦增的曾曾孙辈，1974 年和一个上流社会家庭的女儿结婚。尽管时隔几代，人们关于该男孩的社会地位多少仍有点矛盾的心理。当他被看作是属于一个“新氏族”并具有较低级骨系时，没有人想到他妻子的家庭在许诺这桩婚姻时是特别的疏忽。正如一个报告者在总结另一个新家庭的情景时所说：“他们家三代人都娶了高贵氏族出生的妻子，现在他们已变得跟我们一样了。”

这个例子反映了尼巴人骨系等级制中的几个明显事实：第一，本质上的本族中心主义；外来者的氏族或骨系不会有与尼巴氏族平等的待遇，我在上面讨论中提及的几个人的情况表明，除非要详细说明较高阶层或较低阶层的身份，否则新来者的亲属等级在他或她自己的社区中没有多大意义。这种身份认同必须被置于当地的制度之中。第二，这个制度是主观上的，不是基于某些确定的氏族等级的标准，而是基于地域意义上的亲属等级观念。通常对于观念的变更是灵活的、开放的，虽然出现这种变化的机会有限，实际进行得也非常缓慢。第三，这种变化在一个氏族的等级划分中因氏族成员骨系的逐渐改善而受到影响，一些报告者

言及这种改善与骨系本身的变化有关，这表明骨系多少是可变的。其他有关骨系具有可变性的特征能够在一个真实的谱系中对七代人以外的氏族内婚（即使不赞成）的宽容中找到证据。人们可以提出，女性祖先骨系的累积（虽然超过三代的亲属就没有联系，并且记忆不清）在这里作为一种造成分化的因素，就像另外的分叉的母系祖先导致了氏族内部又划分成不同氏族支系一样。这与我们的解释一致，前面讲过，最好不要把骨系和血看作是有固定起源的东西，而要把它们看作是用以描述男人和女人具有不同的遗传特质的标志。

尼巴社区新移民好像继续进行着寻求一种建立家庭的婚姻政策。我们能够充分理解其中的缘由，这种政策为他们的孩子获得的亲属具有无可非议的地位，同时在当地观念中提高了对他们氏族成员身份的评价。这种政策仅仅是他们能够改变社区内成员的一种方式，这个社区本身因为其骨和血的概念形成的遗传生理构成而区别于其他地域。

最后可以得出结论：骨系给每一个人附上了在他们自己的社会中具有关键意义的社会身份证明。那些人的社会地位可因依附于骨系成分的不同而不同，其追溯亲属渊源的方式则是通过一连串的相同的父系环节来寻根。毫无疑问，在藏人、古垄人和其他藏缅语族的民族中，骨系的认同也影响着在当地等级体系中个人的社会地位。不同的等级分别有不同的骨系与之相对应。等级关系的这种属性已从尼巴人有关生殖和人类生命构成方式的观念中获得解释，也就是说，根据民间的“生物学理论”观点作了解释；亲属和继嗣的血缘谱系模式则进一步完善了这种理论解释。

总之，孩子从他们的父亲和母亲那里获得本体，父亲和母亲从他们的父母那里获得自己的本体。因此，这种理论主张：亲属，尤其是男性亲属，在肉体和精神（或气质）上都比非亲属更相似。祖先不曾互通婚姻的人被看作是身体结构异类的人，甚至是不相容的人。约束等级制度的是婚姻上的封闭，骨系理论本身就有助于说明世袭等级制度不平等的合理性，它是藏族社会结

构的一种特有的属性。

本文的中心议题是尼巴人的骨系理论及其内在的逻辑联系和它的社会伴生物。正像我们所看到的，尼巴人对亲属关系的感知在很大程度上不同于欧洲人的观念，就体质方面而言，欧洲人认为母系和父系亲属是以相同的方式与自身联系起来的。同样，尼巴人的民间“生物学理论”与其他社会的民俗观念也是有差别的。这种理论或者说亲属关系模式与尼巴人自己的现实社会是完全适合的。它概括地解释了这些社会现实，并且在这个过程中还为在这个体系内部的社会行为规范提供了理论依据。因为骨系的观念包含了广泛的内容——包括亲属、姻亲、继嗣和等级等方面的信息——要解释他们是不容易的。然而，它的复杂性恰好证实了它对尼巴社会具有的重大意义。

原载《中国藏学》，1991 年第 1 期

《藏北牧民》导言

1990年9月，在瑞士的苏黎世举行国际“喜马拉雅——西藏人类学”学术讨论会，我应邀出席这次学术会。临走前再次通读了一遍安才旦同志认真修订的这篇长近40万字的调查报告。首先我为这篇调查报告即将出版感到欣慰，其次我决定把我们考察藏北社会文化的体会作为我在苏黎世学术会上发言的内容。

多少年来，西方人对藏北高原有一种神秘感，他们被地处亚洲腹地的这片“千山之巅、万水之源”的高原诱惑得如痴如醉，不少人不约而同地把“荒漠”的藏北当作人类学的处女地，选择为探险的目标，看成考察的富饶园地。他们一个接着一个地闯入这片“未经现代文明染指的最后净土”。但只知山神不知洋人的藏北牧民与他们格格不入，由于藏族人民的坚决反对，他们当中成功者甚少。他们的收获便是那些迄今令人产生神秘之感的长篇“游记”或“旅行记”、“探险记”之类。我曾在美国国会图书馆和印第安纳大学图书馆读过几本这类的游记，其中不乏成功者的发现，为后人的研究提供了线索。有的书可使读者从中得到一些有益的启迪，但更多的是猎奇，其目的与其说是让世人了解真实的藏北，不如说是唤起世人对藏北的好奇心。有的人明显地带着西方文明中心主义的有色眼镜观察和记录藏北社会，他们用

自己的文化作为准绳来评估藏族牧民的文化价值，其结果是他们看到的除了荒凉的自然，便是“野蛮强盗”的世界，令人望而生畏。他们缺少的就是公正无私的观察和严格科学的态度。当然，也有的人在对西方文明生活中的自私自利、尔虞我诈等感到憎恶、厌倦的时候，跑到西藏寻找感情的温床、精神的寄托，向往藏族牧民自然、淳朴的古老生活方式。他们把这片未知的土地描绘成无阶级、无压迫、无争斗的理想世界——香格里拉。总之直至20世纪40年代末，人们对这片“山神之地”的认识和了解并没有深入多少。藏北高原为人们留下的印象仍然是一个神秘莫测的荒漠世界。

1950年，西藏和平解放，藏北高原第一次向科学家们敞开了大门。新中国一批经过科学训练的新一代学者有组织有计划地进入了藏北部分地区，进行了历史上第一次比较深入系统的科学调查。他们搜集到了不少第一手资料，并写出了若干调查报告，其中包括1987年西藏人民出版社出版的《藏族社会历史调查》第三辑中收集的4篇调查报告。这些调查报告为后来开展关于藏族游牧部落社会历史的研究提供了可贵的资料和重要线索。他们的调查成果无疑是很有价值的。遗憾的是这种调查研究工作没有能很好地继续下去，中间又经过了长达十多年的“文化大革命”的破坏，研究工作完全停止。

1986年中国藏学研究中心成立并牵头组织对西藏封建农奴制社会的协作研究。在课题协作会上，专家们认为对藏北牧区的社会历史很有必要进行一次比较细致深入的补充调查。我作为这个课题调查组的副组长接受了任务，并于1987年夏天，与本报告的其他3位作者奔赴向往已久的藏北高原。

我们这次调查所运用的方法基本上是文化人类学的田野调查方法，即深入实地，通过参与、观察、访问等手段获得第一手资料。调查完成后对搜集的资料反复核实、分类和整理，最后写成调查报告。初稿打印后又广泛征求意见，在此基础上又反复修改、校订，历经3年才形成读者面前的这篇报告。尽管它仍有不

少不足之处，但它毕竟是第一部比较系统地记录和介绍藏北社会历史的科学调查报告。我相信，它的出版对正确地认识传统的藏北社会将有所裨益。这里我要说的是，我们踏上藏北高原，没有发现任何值得大惊小怪的“怪物”，也没有感到这里有任何超人的“神秘”。这里有的是与我们一样的人群，他们有同我们一样的人性，他们与我们一样追求幸福、为自己的生存而奋斗。他们也有自己的信仰和礼节，只不过其信仰的宗教、生存的方式、追求的价值等有其独特的地方而已。

当我再次读完这篇综合性的调查报告后，觉得有必要向读者再补充说明以下几点：

（一）我们这次调查的目的是为进一步研究西藏封建农奴制提供第一手资料。正如很多人所知道的那样，封建农奴制是人类历史依次更迭中的一个发展阶段，也是人类“文明时代的三大时期所特有的三种奴役形式”（即奴隶制、农奴制和雇佣劳动制）之一。这种奴役形式的社会制度，无论在中世纪的西欧，还是在我国古代西周至春秋战国时期，均形成于农业地区。马克思主义者提出农奴制这个概念也主要是依据农民的情况。正如列宁所说：“农奴制的基本特征，就是农民（当时农民人口占大多数，城市人口极少）被束缚在土地上，由此就有农奴制这一概念。”[①] 他还说：“农民对地主的人身依附是这种经济制度的条件。”[②] 可见农奴制的产生与农民关系十分密切，有了农民才有了农奴制这个概念。那么游牧部落的封建农奴制究竟是什么样，游牧社会中的农奴制与农业区的农奴制有哪些相同或不相同的特点呢？由于当时没有这方面的充足材料，所以马克思、恩格斯和列宁就此问题没有给我们留下现成的答案。我国社会科学界对于封建社会的研究可以说有卓越的成就，但是关于农奴制的研究则比较少，而且已有的研究主要是根据农业民族和农业地区的材

① 《列宁选集》第4卷，第50页，人民出版社1972年。

② 《列宁选集》第3卷，第158页。

料，对游牧部落的封建农奴制的调查研究则更少。从已有的有限的研究成果来看，我国少数民族地区游牧部落的封建社会虽然整体上具有封建社会的一些基本特征，但总还有一些不同于农业地区的某些特点。我国学术界曾讨论过关于游牧民族是否经过奴隶社会，游牧社会中牧主与牧工的关系是否具有资本主义雇佣制特点等问题，这些问题的提出，本身也说明游牧社会的独特性。那么游牧社会究竟有些什么独特的地方？为了弄清这个问题，我们选择了藏北牧区作为实地调查的地域。

（二）针对资本主义历史学家和社会思想家私有制“自古存在”、“天经地义”的错误理论，马克思曾根据唯物辩证法的基本原理，试图解决人类社会形态更迭过程中私有制的产生问题。他认为私有制是人类历史一定发展阶段的必然产物，私有制最早从原始的公有制发展而来，人类社会最后又必然进入更高级形态的公有制社会——共产主义。但是，当时关于原始社会的历史基本上是一幅难以说清的扑朔迷离的画卷，原因是缺乏经得起检验的实证材料。尽管如此，马克思对于自己的理论设计和推理仍然坚信不疑。为了进一步建构、复原私有制以前人类社会的原生形态，他在《德意志意识形态》一书中提出，人类社会的“第一种所有制形式是部落所有制”①。但当时由于资料所限，还没有充分的实证材料阐明部落所有制原生形态究竟如何，直到马克思在逝世前两年发现摩尔根的著作《古代社会》。他以极大的热情研读了这本不朽之作，写下了《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》。在此基础上，恩格斯写成了《家庭、私有制和国家的起源》一书，书中总结了美洲各个印第安人部落的诸特征；弄清了阶级社会以前的民族共同体就是部落；以部落为单位的生产资料公有制即部落所有制是人类社会所有制的初始形态。于是研究部落社会成为研究原始社会的重要内容。人类学的调查资料表明，世界上许多地方在与欧洲人接触之前，保留着古老的部落共

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第26页。

同体。现在很多人可能知道美洲的印第安部落、澳大利亚人的部落、非洲的狩猎部落等，但不一定知道西藏的游牧部落。本报告用较多的笔墨描述了藏北游牧部落的历史沿革、组合结构、合作联盟、分化发展以及生产资料的部落公有制与领主私有制共生共存的双重特点。我们在藏北所调查到的部落虽然已跨进阶级社会的大门，但其原始部落特点的残余随处可见，尤其是西北部的一些部落，我们隐约感到他们当中出现阶级分化为时不久。1950年前，整个藏北"强则分种为酋豪，弱则为人附落"、"更相抄暴，以力为雄"等原始时代的传统习惯依然如旧，这也是造成当时藏北治安混乱的原因之一。在以地缘为主的藏北部落中，仍不乏血缘关系的色彩，讲究骨系传承就是一例。一些部落首领通过世袭享有各种封建特权，同时民主选举的自然领袖仍在一些部落内部发挥着作用。作为游牧部落经济的生命线——牧场，虽然已经确立了领主的所有制，但其占有和使用仍以部落为单位分界共享。部落草场神圣不可侵犯，以及每个部落成员具有保卫部落草场不受侵犯的神圣职责的古老观念深深印在牧民的头脑中。总之，部落所有制的原始残余与封建农奴制同时并存，构成1959年前藏北游牧社会的一大特点。分析研究其中的原始部落残余部分，对于了解和认识原始部落社会的原生形态，无疑具有重要的参考价值。探索部落的演化和奴役的产生更是一个有趣的课题，这也是我们调查研究藏北游牧社会的原因之一。

（三）藏族游牧地区范围很广，从西藏西部的阿里到四川西北部的松潘、阿坝以及甘肃南部的甘南州，基本上是连成一片的广袤无垠的大草原。在这片辽阔的草原上大大小小的藏族游牧部落星罗棋布，谁也没有统计过究竟有多少。自1980年起，我先后去过川西北的阿坝、甘孜两个藏族自治州，甘肃的甘南藏族自治州，青海的海北藏族自治州和海西蒙古族藏族自治州，西藏的那曲地区等，总的印象是藏族的游牧文化比起农业文化更加统一整齐。大部分牧区都统一操比较同一的藏语安多方言和康巴方言，一个青海的牧民到藏北，与藏北牧民一说即通，甘南的牧民

与川西北牧民基本上是一个腔调，没有语言上的隔膜；在生活上无论哪里的牧民都住黑色的牛毛帐篷；在生产上按季节逐水草游牧与冬季定居相结合的特点极为普遍；以饲养牦牛和绵羊为主；生活中的家具和器皿过去都以皮的、木质的为主，几乎没有陶器用品；服装多用牛羊皮制作，男女老少穿皮袍、戴皮帽，男的衣着和饰物讲究精神，表现英武，女的突出华丽，讲究贵重，表现富有；家庭以一夫一妻为主的扩大家庭为主，按性别年龄分工劳动，男外女内，自给自足；同时以物易物为主的农牧交换作为生活与经济的补充，但这种交换贵义贱利；人们按部落聚居，分小股群落散牧。他们把部落看作是一种个人依附和情感寄托的复合群体，这也许是因为在无际的荒原上个人的力量显得微不足道。人与人在艰难的环境中只有互相依托、合作才能生存，因此他们重视群体意识。服从群体、维护群体已成为传统的行为准则。他们憎恶自私自利、贪得无厌和懒惰行为，崇尚集体、珍视诚实、习惯克制、提倡勤奋。他们还有尚武好战的特点，壮者皆兵，上马即行，下马便止，在广阔的草原上，悠往忽来，犹如兽聚鸟散、云兴雨至，谁也没奈何。但在神的面前他们是温顺的绵羊。他们拜山神、信佛教、苯教，强调因果、命运，相信天堂和地狱。他们宁愿为信仰耗资，却不注重财产的积累和生产投资。贪财的商人在游牧部落社会中是被鄙视的阶层。与此相反，掌握魔法的巫师和勇敢善战的英雄是人们敬仰和赞颂的对象。慷慨解囊、见义勇为在那里能赢得声誉和威望,这对他们比财富更重要。他们没有屈服于外来压力的习惯,然而社会发展的规律不以他们的意志为转移,他们也被迫屈从于一种外部的压力,这就是三大领主的压迫和剥削,迫使他们支差纳税。传统的价值观念被利用于奴役的制度。勤劳、忍耐、顺从等精神换来了无尽的沉重负担。部落之上出现了地方政府和土司。各地区压力有大有小,剥削有重有轻。但所有的人无疑都卷进了同一种社会形态网络——农奴制。

由于历史的原因和环境的关系，不同地区的社会文化差异依

稀可见，这种差异当然是一个共同文化中的亚文化。就藏北而言，南北存异。北部的安多多玛部落一年四季逐水草频繁移动，有时多达数十次。他们的内聚与强悍令西藏地方政府也畏惧三分，每年象征性地征收一次差税之外，不敢过多的干预，留下了一个半独立状态的边远部落群。然而南部的当雄一带，许多部落被拉萨三大领主分割成不同属主的庄园牧场，并直接进行管理，牧民被迫支付名目繁多的外差和内差。广大草场被三大领主分割占据。牧民们在有限的牧场上半定居半游牧，每年游动的次数最多三到四次。与此相反，位于四川西北部的色达草原过去被称为“化外之域”，以尚斗好抢闻名藏区。元、明、清和民国时期，历代统治者对此地鞭长莫及，政令在此失去效力，使这里变成了所谓“政力未逮”之地，留下了一个由48个部落自然联盟的独立部落群体。他们内部的阶级分化缓慢发生，但对外从未支差纳税。在长期的近乎与世隔绝的环境中，他们养成了一种强烈的自主意识和粗犷、强悍、不畏强暴的性格。组织上靠血缘和地缘纽带结为一体。直到1950年没有建立起行政机构，仍保持着比较完整的宗法统治和部落制度。清代傅嵩炑《西康建省记》中称他们为“野人部落”。

（四）这是一篇调查报告，我们撰写这个报告的原则是实事求是，有什么写什么。报告中包括自然环境、历史沿革、生产方式、经济制度、社会组织、宗教信仰、生活娱乐等内容。对此可能有的人不甚理解，觉得没有突出农奴制。

我们认为，农奴制作为历史上形成的一种社会经济形态，它是由许许多多社会要素构成的总体。作为一种社会制度，它应该包括经济制度、政治制度、社会分层制度、亲属制度、文化制度等无数个可以分解的分制度，犹如一个机器的各种零部件，各自发挥着功能，并通过相互联系、相互制约，构成一个统一的完整的社会总制度。因此，一种社会制度一定程度上可以说是由若干文化要素组成的复合物。这些文化要素无论其大小、主次如何，都是整体文化不可分割的组成部分。所以，我们了解一种社会制

度或社会经济形态，必须注意了解构成这种社会制度的诸文化要素。

我们过去研究社会制度往往把它当作一种单一的经济制度来对待，好像研究社会制度就是研究经济制度。其实马克思所言社会制度是一个包括经济、政治、法律、文化等制度多元一体的总称。我们正是依据马克思的这种看法，把这篇报告设计成了综合性调查报告。概括而言，整个报告的内容由三大部分构成，即人与自然的关系、人与人的关系、人与超自然的关系。其中包括生产、分配、交换和消费——生产关系的四个重要环节。我想，研究西藏封建农奴制社会是离不开这些内容的。

最后我还有几句话：1988～1989 年我应邀赴美国访问，在那里，摩尔根时代的印第安人部落文化早已在资本主义的现代文明中湮灭。今天我们从藏北搜集到的这些游牧部落文化材料，再过几十年之后还能否调查到，我们无法预料，因为任何民族的传统文化总会发生变化。我由此强烈地感到我们有责任和义务把这些珍贵的历史经验如实记录下来，留给后人。我们的这篇报告试图为藏北的传统社会历史画一幅肖像，像不像就留给读者们品头论足吧！

本文为《藏北牧民》一书的导言

藏北传统的游牧生产

一、游牧

藏语称牧民为“卓巴”（འབྲོག་པ）。“卓”即荒原、旷野、牧场，“巴”即人。居荒原或旷野，“逐水草，事畜牧”者，一般称为“卓钦”（འའཚོག་ཆེན）或“卓那”（འབྲོག་ནག），即纯粹的牧民。藏北牧民大部分属于此类。他们生活在高寒地区，从事着适应于高寒草原的游牧生产。牲畜走到哪里，人跟随到哪里，反之，人走到哪里，牲畜也被驱赶到哪里。藏北牧民的游牧，并不是毫无界限的，也不像人们想象的那样，哪里水草好就可以随意迁徙往哪里，而是在自然形成的一定的草场范围内，按季节早晚，视牧场好坏，有路线、有组织、有规律地流动，是在不同的放牧点之间进行循环式的来回移动。

藏北牧民的游牧方式可以分为三种最基本的模式：1. “逐水草而居”的大范围游牧；2. 半定居的小范围游牧；3. 季节性游牧。第一种，没有永久性的定居点，全体牧民在比较广阔的草场内一年四季随畜群不断流动；第二种，因为牧场的面积所限，以一个常年固定的草场为中心，向四周有限度地移动；第三种，划分四季或两季固定草场，牧民们在这些季节草场之间来回

移动。

（一）多玛式

我们曾调查过安多多玛（ཨ་མདོ་སྟོད་མ）部落的游牧情况。该部落原住唐古拉山南麓的错玛（མཚོ་དམར，在安多县城西南方）一带，因居民日益增多，牧畜不断发展，便逐渐向唐古拉山以北发展，一般夏秋两季游牧于唐古拉山以南，冬春则迁入唐古拉山以北。这一带的草场虽然辽阔，但草场返青晚，冰冻期长，风沙很大，牧草不丰，载畜量低，所以牧民一年四季搬家频繁，一个放牧点居住时间，长则不超过两个月，短则 5 天或 10 天即移动一次。有的牧户一年搬迁多达三四十次，流动性较大。聂荣、安多、班戈、申扎（包括文部、双湖北部）一些地区的牧民大部分采用这种游牧方式。安多多玛部落的游牧范围，南北长约 13 马站，东西宽约 8 马站，总面积约 15 万平方公里。

藏历每年二三月间，多玛部落的牧民从唐古拉山以北的冬季牧地出发，开始向唐古拉山以南的夏季牧点迁徙。离开冬季牧地的时间是由部落头人规定的。因为每年出发的时间大体不变，已约定俗成，所以头人不必每年都发布迁徙的命令。一到每年二三月间，分散于各处冬季牧地的牧民都在大致相同的时间里开始向南迁徙，但具体路线则各有不同。“茹本”（རུ་དཔོན）是迁徙活动的直接指挥者。一般是两三户人家一起搬迁，也有一家一户单独搬迁的。搬迁的交通工具是马和牦牛。成人骑马，婴儿由骑马的大人抱在怀中，或是放在特制的婴儿筐中，再将筐拴在牦牛背上驮着。将一户人家所用的帐篷、物品收拾好、捆成驮子大约需 3 小时。一般牧民全家的物品约 10 头牦牛即可驮完，富裕户约需二三十头牦牛。到宿营地后，3 小时内即可把帐篷、灶火等安置完毕。离开冬季游牧地前，要“煨桑”（བསང་གཏོང），到达新的宿营地时，要将刚熬好的第一道茶用勺子向天空洒三次（གནམ་ལ་མཆོད་གསུམ）。据说这茶是敬奉卓格神山（ཨ་མདོ་སྦྲ་གེ）的。从冬季牧地向南迁徙时，正值接羔育幼的季节，因此走得很慢，往往是走走停停。从冬季牧地到唐古拉山以南的夏秋草场约

需二至三个月。

每年藏历四五月间，牧民们翻越唐古拉山。翻越唐古拉所经的山口约有十几个（自西向东有：雅根、加当帕麦、色科、齐格恰、卡拉麦、卡日纳切玛、卡拉萨、卡日堆桑、卡当、谢卡当拉姆、布曲古工卡、开玛日开昂、迪拉、贡依、当拉等）。无论从北到南要走多久，按规定，如无特殊情况，多玛部落的全体牧民以及牲畜，在藏历五月份必须过扎加藏布（ཛ་སྐྱ་གཙང་པོ），否则每户要罚牛两头。

藏历五月份，多玛部落的牧民到达唐古拉以南卓格山一带的夏季牧场。到卓格后，居本（བཅུ་དཔོན）要将自己管辖的牧民清点一次，在七月份交税时，居本还要点一次名。除这两次点名外，牧民们什么时间到什么地方放牧，居本概不过问。

五、六、七三个月多玛部落的牧民在卓格山附近的夏季草场放牧。由于卓格的夏季牧地水草丰美，牧民在这三个月中，一般不再搬迁。在这期间除牧业生产外，尚有四项主要活动：1. 向西藏地方政府交税。交税的地点在卓格山东麓的错玛湖畔。2. 宗教佛事活动。多玛部落的寺庙朱利寺（ཀྲོ་ཉྲས་དགོན）即在卓格山附近（该部落在唐古拉山以北无寺院）；3. 农牧交换。每年夏季从拉萨、日喀则、山南一带农区来的商人到多玛部落的夏季牧场与牧民进行农牧产品交换活动；4. 赛马会。多玛部落的赛马会每年藏历七月（一说六月中旬）在卓格山附近的草场上举行。

藏历八月，多玛部落的牧民开始从夏季牧场向唐古拉以北迁徙，最迟的也要在十月份开始向北方搬迁。向唐古拉以北搬迁的目的主要有两个：首先，唐古拉以北属多玛部落的草场整个夏季基本无人放牧，牧草丰盈；其次是狩猎。牧民每年搬迁的具体路线是不固定的。民主改革前的多玛部落在地域上大体分为西、中、东三个部分（ནུབ་ཤར་བར་གསུམ）。从夏季牧场返回北方后，牧民们可以自行选择其中任何一片草场放牧。当时在多玛部落内部不存在草场纠纷问题。

藏历十一、十二月份，多玛部落的牧民可以到达沱沱河

（དབར་ཆུ）一带的冬季游牧地点。他们在冬季游牧地大约住两个月。在这两个月中，牧民们还要搬迁，少则几次，多则十几次，没有一定的方向，完全是逐水草而居。

次年三月，牧民又从冬季游牧地开始向南方迁徙。

每一个家庭的游牧迁徙，在不同的时间又有不同的路线和内容，以下是三个牧民讲的具体的实例：

（1）旺杰伦珠，男，69 岁，昔日安多多玛部落著名猎手，现多玛区多玛乡牧民：

大约四十年前的一个冬天，我们家向北走，翻过一座名叫拉沙尔的山。十二月份走到了伯依查姆山下。伯依查姆在沱沱河的北边，在现在的沱沱河乡（隶青海省海西州格尔木市）三队附近。到现在沱沱河三队的地方后还要赶牦牛走一天。伯依查姆山的北面是大滩，南面是一片很长的草滩。当年，我们家在伯依查姆山南面住了两个月。在这两个月里，我们有时候七八天搬一次家，有时候半个月、一个月搬一次家。搬家的方向、地点不是事先安排好的，哪里草好些就往那里搬，有时候又搬回了住过的地方。第二年三月份，我们从伯依查姆向南搬，五月份过扎加藏布，六、七、八三个月住在卓格附近的草场上，因为草好，没有再搬家。从伯依查姆到卓格经过的地方的名称记不清了。我们的家在伯依查姆南面住过两个冬天，又在伯依查姆东面住过七个冬天。和我一起放牧搬家的一般有六七户，最多时有十五户。搬家的路上以肉食为主，几乎没有什么青稞和茶。

（2）民布，男，62 岁，现多玛区布曲乡牧民：

有一年秋天，我们家从卓格山附近一个名叫邦日的地方出发向北走，过扎加藏布到了喀拉萨日山，大约走了九到十天。喀拉萨日在多玛区吉日乡与扎萨区交界的地方。从喀拉萨日到玛日又走了七天。玛日在现在的岗龙乡和玛曲乡交界的地方。藏历一二月，我们在玛日附近游牧。藏历三月我们离开玛日，经过喀日、那日向南搬家，五月份过扎加藏布。

（3）白马，男，50岁左右，现多玛区岗龙乡牧民：

十二三岁时，我们家夏天住在邦茹（འབོང་རུ），在卓格山南边不远。我们在这儿剪羊毛，卖给从那曲来的商人。七月份要到错玛去交税。藏历八月底九月初我们离开邦茹搬到唐古拉山北面的得茹（ཏད་རུ）。从邦茹到得茹，如果一天不停地走要十七八天，一般情况走走停停至少走上一个月。得茹在现在的岗龙乡北部与玛曲乡东部交界处。我们家在得茹过冬。一般人家到得茹后还要再搬几次家。一般情况下是两三户人家一起，在得茹附近的松都冬（ཟུང་དུ་དུང）、齐布（ཟྱི་ཕུད）、迪普（དེས་ཕུད）这三个地方轮流放牧，放牧的路线没有什么规律性。但我记得我们家在得茹从来没有搬过家，从南向北搬迁的具体路线也是不固定的，有时候偏东，有时候偏西，要根据草的好坏走。冬天，得茹一带野牛、黄羊成百上千，打猎很容易。藏历二月从得茹出发向南走，翻过噶尔那钦（སྐར་ནག་ཆེན）到纳拉弄（སྣ་ར་ནོང）。在唐古拉山以北接羔育幼，藏历五月份过扎加藏布。我记得当时每个“居学”（བཅུ་ཤོག）有一位居本（བཅུ་དཔོན）来指挥大家搬迁。

（二）阿巴式

阿巴式，即黑河宗桑雄地区阿巴部落的游牧方式：“牧户都有固定的居住地，几家牧民聚在一起成为一个居民点，他们每年冬季都住在那里，这种居民点分布在山沟或平坝上低洼临水的地方，周围一片茂盛的‘奈牙’草，可以放牧幼畜。春夏之间，大约有三分之一的牧户（其中主要是大户）开始搬牧场。因为这时住地附近的枯草已吃光，新草又未长出来，有的还要搬两次。这种牧场一般距住地三五公里，没有太远的。大户迁走后，主要是与生产有关的人跟过去，家里仍留一两个人看守。小户因为人少，又无多余的帐篷，要搬就全家一起搬走。他们常常是因为经济上或生产上与大户的联系，跟随大户一起迁去的。迁出时间不固定，主要是估量原住地的草是否够吃到第二年春天，如果

留的够了就搬回住地，时间最长的三个月左右。”[①] 黑河、当雄等地的牧民是这种游牧民的典型，他们基本上处于半定居半游牧的状态。

（三）季节性游牧

还有一种游牧方式，就是固定的季节性游牧，牧民们随冬、春、夏、秋季节的变化，从一个牧点迁徙到另一个牧点。一年少则搬迁两次，多则四次。这要看各部落的草场划分情况，有的部落把草场划分为比较明确的四季草场，称“雅萨”（夏季草场），“根萨”（冬季草场），“敦萨”（秋季草场），“希萨”（春季草场），其结果必然一年四次；有的只划分冬春、夏秋两季草场，则一年只移动两次，其中冬季宿营地是不变的居住点。无论春、夏、秋三季去何处游牧，冬天总是回到原来的住所。所以，冬季营地一般都建有许多坚固的小屋，周围附以畜栏，如果没有房屋，最少也有用草皮、牛粪围成的防风墙和牛粪圈。整个冬季甚至包括春季，牧民们都住在这个点上。直到夏季来临时，才开始按户或按畜群小组（多半是亲戚在一起）向四周的高山移动，从过冬的基地，向夏季草场、秋季草场次第移动。

季节性迁移的规模和范围依据草场的大小及牛羊的多少而定。迁移时间的主要依据是物候，即植物的发芽、开花、结果，候鸟的迁徙，某些动物的冬眠等周期性自然现象与气候的变化等。

当“三月草发芽，四月黄绿杂”的时候，第一次迁徙开始。大部分草还没有返青，只有沿河两边的草形成一线绿，更多的地方是“黄绿杂”，山顶仍是白雪茫茫，这就是我们常说的青黄不接之时。它既是牧畜最难度过的季节，也是牧民最艰难的日子，因为这段时间水草缺少，天气寒冷，牧畜瘦弱，又正当母畜产羔产犊时期，牧民称为“天老虎”。这段时间牧民最怕的是三大自

① 见中国科学院民族研究所西藏少数民族社会历史调查组：《黑河县桑雄地区阿巴部落调查报告》，1964 年。

然灾害，即大雪、大风、降温。一次大的暴风雪能造成畜群尸首遍野的惨状。因为牛羊经过一个漫长的冬季显得很瘦弱，经不起寒冻。新的羔犊刚刚降世，没有一点自我防寒能力，全靠人为的保护，但在人烟稀少的藏北，人为的保护是极为有限的，尽管牧民们宁愿自己受饿、受冻，也要把帐房让出来安顿瘦弱的牲畜，把有限的粮食和茶叶拿出来喂牲畜，有的甚至把幼畜装在自己温暖的怀里，或放在睡床上保温。但这些有限的保护办法对遭受风雪灾害的大批牲畜是无济于事的。

所以，第一次迁牧期是牧民最不利、最容易受到灾害的时期。幼畜降世，大畜瘦弱不堪，行走缓慢，而且迁徙的距离也很远。

第一次移动时期，是决定牧民全年生产命运的关键时期。首先，产羔、产犊的数量和成活率将决定这一年牲畜的发展状况，其次大畜经过冬季进入春季，如果这一关安全过去了，那么藏历五月以后各种牧草全部返青，牲畜长膘时期就会到来。因此牧民们对第一次搬迁牧场格外地小心谨慎。事先一般都请喇嘛或老人占卜，选择一个良辰吉日作为搬迁的日子，同时派人向山神煨桑献祭，祈求保佑。有的还专门派人先去新的营地探察水草情况，临行前，还要点燃火塘里的余火，上面撒点糌粑，等冒出一缕轻烟后，他们才骑上马放心地离去。

其他几次移动都是在草原的黄金季节进行的。牧草丰盛，牛羊肥壮决定了第二、三、四次的移动比第一次顺利。

无论哪一次移动，重要的是部落内的统一行动，即有组织、有计划、有纪律、有时间地从一个季节的草场，迁到另一个季节的草场。

以上三种游牧模式，无论哪一种，共同的目的是为了更好地保护和利用有限的草场资源。

二、牧草与畜群

（一）牧草与畜群结构

西藏共有12.4亿亩天然草场，那曲地区的天然草场约占全区草场面积的三分之一以上。[①] 牧草全靠自然生长，一般在藏历四月份发芽，五月份进入生长旺季，藏历八月份开始枯黄。历史上牧民没有人工栽培牧草及贮草的习惯。安多、那曲一带的牧草主要有以下几种：

纳杂（ན་རྩྭ）：多在藏历四月发芽，五月底全部返青、抽穗，六月扬花，八月开始枯黄。直立，丛生，秆粗，为多年生根禾本植物。这种草一般生长在河谷平川等比较潮湿的地方。夏秋两季，牧民一般不在生长"纳杂"草的地方放牧，而将这种草留下，作为牲畜冬春两季的饲草。这种草营养丰富，牛、羊、马一年四季都喜好吃这种草。

邦杂（སྤང་རྩྭ）：同一种草，平滩上生长的称塘杂（ཐང་རྩྭ），山坡上长的叫邦杂，泛称邦杂。藏历四月发芽返青，六七月抽穗扬花，七月底花谢，八月开始枯黄。草绒长约五分至一寸，为多年生根植物，植株的高度视雨水的丰沛而不同，冬季干枯后，草秆易折断，经风吹刮，常常堆集在背风低洼处。邦杂草营养丰富，抗寒抗旱能力很强，牛羊马都喜食这种牧草，是牦牛冬春两季的主要饲草。

日杂（རི་རྩྭ）：日杂发芽时间较早，一般在藏历三月或四月初就已发芽，不开花，不抽穗。八月开始发黄，九月全部枯黄。丛生，长约四寸，生长在向阳缓坡或沙地上，为多年生根植物。牛和马不爱吃这种草，羊很喜欢吃。日杂营养较丰富，抗寒抗旱能力极强。

---

① 苟灵：《西藏农林牧自然经济概要》第42页，西藏人民出版社1985年。

"保"草：藏历五月底六月初返青，雨水充足的年份才能生长。八月发黄，九月全枯。叶尖细小，草叶扁平，长约四寸，丛生。为多年生根植物，杂生在纳杂草中间，山上不长。这种草营养好，马牛羊均爱吃。

"紫妥"草：六月开始发芽，七月初开花，七月底花谢。主要生长在山地上，平川也有，但不多。高约一尺。茎端长有球状花朵，花有红白二色，红的味苦，白的味甜。营养丰富。羊喜食，食后上膘最快。

"奢金梅朵"草：又称奢穹梅朵，藏历五六月发芽生长，七月开花，八月干枯。花为黄色，四瓣，长约三四寸。七月，当奢金梅朵在草地上盛开时，牧场呈现出片片金黄色。性喜潮湿，多生河两岸及低洼潮湿处。奶牛吃得越多，产奶量越高。羊最喜食，上膘快。

藏北牧区的谚语说："三月草发芽，四月黄绿杂，五月山川青，六月草丰盛，七月草开花，八月草尖黄，九月遍地黄。"这个谚语概括了藏北牧草生长的情况。

除牧草外，草原上还有些对牧畜有害的杂草。如当草，藏历六月下旬以后变为黄色，草上长有虫子，用火烧时啪啪作响，牛羊食后肠内生寄生虫，还有一种龙布（སློ་འབུ）虫，牛羊食后肺部生虫。藏北各牧场上的载畜量有所不同。安多县20世纪50年代末期每平方公里草场载畜量约为14.59头（只），其中包括牛3.25头，羊10.1只，马0.15匹。安多买马部落昂木却所居住的牧点共有草场400平方公里，在这片草场上共牧放着1640多只羊，680多头牦牛和13匹马，平均每平方公里载畜量约为5.4头（只）。据牧畜食草量及放牧时间推算，这片草场的年产草量约为37万多斤。以每一匹马或每头牛日平均食草15斤，每只羊日平均食草5斤计算，畜群日食草量约为10700多斤，月食草量为531700多斤。以此计算，这片草场可供牧畜吃7个月，其余的5个月要去其他草场游牧。安多江错如瓦（རྒྱ་མཚོ་རུ་བ）部落的一个牧点共有牧场64平方公里，共有牧畜1560多只，平均每

平方公里载畜量为22.8头（只）左右。这片牧场的年产草量约为595500多斤，若以每头（只）牧畜日食草量10斤计算，全部牧畜的日食草量约为15600多斤。这片草场可供牧畜吃40天左右。

藏北畜群主要由牦牛、藏系绵羊、山羊和马构成。

牦牛是藏北的主要畜种之一，约占那曲地区牧畜总头数的23%。藏系绵羊是那曲地区数量最多、分布最广的牧畜，约占那曲地区牲畜总头数的55%以上。山羊是西藏最古老的畜种之一，占那曲牲畜总头数的20%以上。藏北牧民饲养的马主要是藏系马，约占那曲牧畜头数的0.9%。

牦牛寿命一般为15~20岁。通常，母牛4岁生小牛，两年生育一次，每年六七月配种，怀孕期为8个月（即第二年二三月生），一年后小牛断奶。小公牛满两岁阉割，阉割通常在九十月间，因为天气较冷，没有苍蝇等物，牛不易死亡。小牛4岁后即可用于驮运。牦牛副产品除肉和皮外，主要还有牛奶和毛；肉除自食外，卖的很少。牛奶以及由牛奶所做的酸奶、酥油、奶渣都是牧民的主要食品。每年五、六、七三个月奶最多，质量也最好，最好的奶牛在这三个月内每天产六七斤奶。春、秋、冬三季因为草不好，一天能挤一斤至两斤，每天挤奶时间大都是早晨、中午、傍晚三次。小牛和母牛大都在四月间分开牧放。每年一只奶牛所产酥油最多的能产8~10藏克，最少的（喝掉一部分牛奶）能产4藏克。

羊分绵羊和山羊两种，绵羊可活八九岁，山羊可活七八岁。大都在九十月配种，次年二三月生育，四五月断奶，一周岁阉割。母羊3岁产羔。一只母羊，一年生育一次，能挤奶七八年，每年以四、五、六三个月奶最好，二三月间奶比较差，因为要饲养羊羔，不能挤奶，七月以后奶就干了。四、五、六三个月奶好时，每天能挤一斤左右，二三月仅有半斤左右，只能供给羊羔。山羊奶比绵羊多，最好时每天能挤一斤左右，每只羊每年能产四分之一或五分之一藏克酥油，酥油颜色全为白色，营养比牛

的差。

那曲地区所产之马，寿命最长的能活到30岁，通常3年生育两次，大都在四五月间配种，孕期一年（即在第二年四五月生），小马到3岁方可供人骑乘。

（二）畜群管理

1. 牧场的四季

春天：这是接羔育幼的季节，如果天气温和、少风或无风时，将牛羊牧放在山上水草较好的地方最适宜，但不能赶得太远，应在近处放牧。因这时牲畜瘦弱，只得慢走慢赶，边走边放，同时要避免牲畜挤成一堆而吃不饱。在阴沉、寒冷、大风的天气，适宜在背风面的山坡和平川中放牧。在下雪的时候，将牲畜放在“拿淌”（ན་ཐང）、“拿圾”（坑坑洼洼的草皮）等水草较好的地方最适宜。由于冬春两季多大风，“邦杂”多被吹刮到背风山坡或低洼之处，这时牛羊主要就靠这种草过活。牧放时间不宜太早，一般都在太阳出来霜已晒化、温度升高时放出去，太阳落山时赶回来。在每天中午时分，应给牲畜饮水一次。

夏天：这个季节是牲畜开始上膘的时期，以雨水均匀充沛、冷热适度、无大风天为宜。牛羊感到凉爽便喜欢吃草。这段时间最不适宜的天气是：（1）干旱，草长不好，影响牛羊抓膘；（2）温度偏高，天气闷热，使牛羊疲劳，不爱吃草；（3）连绵阴雨，温度降低，牛羊极易产生一种被称作“雅耐”（དབྱར་ནད）的夏季常见病。牛羊患此病后，口吐白沫，用蹄刨土，不吃草，重症者一两日即死亡。

牛在天刚破晓时放出去，中午赶回休息片刻，以便挤奶。挤完奶后，又赶出去，太阳落山前赶回，又挤奶，挤完后，当天就不再放牧。夏天一般在山坡山顶水草丰富的地方放牧。由于天气暖和，放牧时间较长，尽量让牛吃饱喝足。夏秋季节将牦牛放在高山上，因为牦牛耐寒怕热，高山上凉爽。

羊一般在四五两月同牛一样放牧。天未亮时放出，中午赶回来休息片刻。挤完奶又放出去，日落前赶回，但晚上不再挤奶。

六月份在太阳要出来的时候放出去，一放便是一天，日落前赶回，不挤奶。主要是在山坡、山顶水草丰富的地方放牧。夏天放牧，只要把牛羊散开，不挤在一处就行了。

秋天：这个季节是牲畜抓膘配种的季节。这段时间需要的天气是：（1）七月需要充沛的雨水，以满足牧草开花结实的水分供应，使牧草长得更茂盛。（2）八月不需要过多的雨水，天气温和，不刮大风。（3）九月不宜下大雪、刮大风，也不宜急剧降温，这样的天气才有利于牛羊抓膘。这段时间的不利天气是：（1）七月干旱，对牧草继续生长开花结实都不利；（2）八月多雨，造成牛羊患肠胃病，小牛犊因母牛奶少，会缺少足够的奶，或吃奶后消化不良，容易拉稀；（3）九月大雪降温，对牛羊抓膘极其不利，而且由于山上被积雪掩盖，牛羊只能在平川吃草，给冬天和第二年春天的牛羊吃草问题造成困难。在这个季节里，牛羊要在太阳未出前放出，太阳落山时赶回，因为这时天气还不太冷，牛羊肥壮，不怕冷，可以早放晚归，使牛羊吃饱喝足，尽多地上膘。这时主要放牧地点是山坡山顶水草较好处，只要不下大雪，不影响牛羊吃草，不在“拿淌”（平川）放牧，将草留下作为牛羊冬春的饲草，特别是春天，牛羊瘦弱，天气严寒，需要在拿淌吃草，好避风。

冬天：这个季节总的任务是保膘保胎，需要这样的天气：（1）无大雪，（2）五连阴天，（3）无急剧降温，（4）无大风雪，（5）无大风。这样，牛羊还可以吃到草，可以保膘保胎。对母畜来说，不要在有水的地方放牧，晚上安置在暖和避风的地方。不要驮运东西，以免流产。

冬天牛羊在太阳出来、霜已晒化、温度升高时放出去，太阳刚落山就赶回来，中午要找水源给牧畜饮一次水。放牧时跟春天一样，应注意慢走慢赶，边赶边放，不要让牛羊挤在一起，以免吃不饱，同时还可防止因为拥挤造成母畜流产。这个季节主要在背风的山坡或山沟里，不宜离帐篷过远。

另外，从藏历一月份至五月份，将公畜与幼畜、母畜分群放

牧。因为这个季节草不好，公畜吃草走得比较急，母畜和幼畜跟不上。五月底以后，可将幼畜并入公畜群放牧。母畜仍单独放，以便于挤奶。在牲畜较少时，可以将绵羊与公牦牛合放。放牧时，羊群既不宜太大又不宜太小。羊群大了，病羊和体弱的羊往往吃不上草；羊群小了，到处乱跑吃不饱。一般以 200 ~ 300 只为宜。牛群一般以 100 只左右为宜。

2. 畜群管理的主要环节

抓膘配种、保膘保胎、接羔育幼是畜群管理的三个主要环节。

（1）抓膘配种

牲畜能否抓上膘，是保证牧畜顺利配种的重要条件。要使牲畜上膘，首先要在夏秋两季水草旺盛时，选择好的草场；第二，要尽可能分群放牧；第三，出牧收牧速度要慢，尤其收牧要更慢些，避免牲畜患肠胃疾病；第四，夏季天热时，注意给牲畜补充水分。牦牛每天饮水二三次，羊每天饮水两次。收牧时，不要让羊饮水，因为羊饮水后在圈中不活动，会生病掉膘。饮水最好在早晨和下午，须饮活水；第五，早出牧，使牲畜能吃上露水草，这种牲畜上膘快、身体肥壮，而且容易发情；第六，要注意照顾弱牲畜，尽量使其多吃草，必要时可喂骨头汤、达拉水（打酥油后剩余的汁水——编者）和少量食盐；对精力不足的种畜，可以用酥油、糌粑补饲；第七，蹄部有病的牲畜，要尽早治疗。另外，牛羊熟悉的牧场最容易抓膘配种，一等膘率可达 90% 以上，配种成功率达 95% 以上。

牦牛一般 4 岁成熟，个别特别健壮的也有 3 岁多些就成熟的。母牛成熟以后直到死前，只要无病，水草好，都有生殖能力。一般两年一胎，水草特别好的地方，也有一年一胎的；水草太差时，个别也有三年一胎的。除使其自由交配外，往往还需要人力辅助使之交配。通常是十二三头母牛需要种牛一头，有时，一头种公牛可配二十多头母牛。配种前，一定要选好、饲养好种牛，必要时要给种牛添补饲料。一般不用种牛驮运物品。种牛一

般在潮湿的地方或多雨季节发情快。六月中旬配种的为最好，七月配种的为中上等，八月配种的是下等。因为年轻力壮的牛发情早，年老体弱的发情较迟，同时六月配种，正当天气温和、雨水均匀、牧草茂盛的月份，年青力壮的牛这时体质强壮，精力充沛，发情甚旺。所以六月中旬配种的，死亡率低，流产事故少，成活率高。六月中旬配种的一般在次年二月底、三月初产犊。造成牛发情期推后的原因，主要是由于牛自身老弱和水草不茂盛等原因。配种晚的牛所产的犊子，死亡率较高，所以为促使母畜按时发情，必要时可昼夜放牧。3 周岁的小牛在配种时要为其选择适龄的种牛，以防止大公牛将小母牛压倒，不易交配。

羊的寿命约 10 岁。2 岁成熟，不论公羊母羊，成熟后即可交配。羊发情期间，不论在潮湿的地方或是干燥的地方都容易交配。配种一般在圈内，因为在草场上母羊忙于吃草，不大理睬种公羊。羊不能在六月交配，因为羊的怀孕期为 5 个月，如果六月交配则十二月产羔，羔羊可能因天寒缺草而冻饿死，所以一般在六月用皮兜或布兜将种公羊的生殖器掩住，到七月才开始使之交配。羊的配种期以七月为最好，八月配的是中上等，九月所配的最差（死亡率高）。一只种羊可交配 100 只母羊。母羊通常一年产一胎，个别有生双胎的。

马 4 岁成熟，同牛羊一样，公马母马成熟后可交配。马的孕期为一年。以四月底五月初配种为最好。跟牛羊一样，如果孕期的天气好水草好，则母畜的体质也好，幼畜的死亡也低，马一般是两年一胎。

（2）保膘保胎

冬季，藏北高原气候寒冷，牧草枯黄。牧畜如果保好膘就可以安全过冬；避免牲畜流产，就可以保证畜群的繁殖成活率。

保膘一要白天放好，二要晚上住好。所谓白天放好，首先要选留好冬季草场，让老、弱、母、幼畜在较近处吃草，将公畜壮畜赶到远处放牧。可以根据天气，适当添补饲料，如砸骨熬汤给牲畜饮用，或喂野兽肉、奶汤、水泡糌粑、奶渣等等。以上饲

料，牛马均可食用。除兽肉外，其他饲料也可以喂羊。此外还可以用浸入热水的青干草喂牛。其次，要注意牲畜的冬季饮水。冬季牛羊饮水过多容易掉膘。因此，冬季每日只能给牛饮水一次，羊饮一次，天气特别冷的，可以两天饮一次水。饮水时间以中午为宜。另外，每隔几天，可喂盐水一次。所谓晚上住好，就是要在冬季来临前搞好畜棚、畜圈，并准备好供牲畜保暖的物品。藏北牧民一般用牛粪或草皮围筑畜圈。用牛粪筑圈方便、省工，还可以根据风向降低或加高围墙的背风面和迎风面。如果用草皮围搭棚圈，应在藏历七月底以前完成，因为冬天土地会冻结；而牛粪围的圈一般要在藏历九月底前搭成，棚圈一般建在有草皮并且背风的地方。牲畜多的牧户给牛羊分别搭筑棚圈；牛羊少的牧户只围一个圈，小羊在中央，大羊在小羊的外边，牛在最外围，这样既可防止野兽侵袭，又可以防寒保温。这些地方还有一种可替代牛粪或草皮的毛织围栏，称作“噶南”，约有5尺高。

牛羊保胎有这样一些具体措施：放牧时要避免畜群拥挤，冬天尽可能分群（公牛羊为一群，母牛羊为一群，小牛小羊为一群）放牧，分群宿圈；牧放时对母畜不打、不吓，不让母畜打架；让母畜在平地吃草，防止在陡坡、冰面上滑倒而导致流产。母畜冬季饮水时更要注意防止拥挤，因为冬季饮水处一般都有冰；夜间将母畜安置在较暖和的地方，系好缆绳，防止乱跑；大风和积雪不化的天气里，注意母畜防寒，供给饲料；母畜怀胎后，不要饮冷水。

（3）接羔育幼

按羔育幼是畜群增殖的关键环节。

母畜临产前，应在帐篷附近放牧，夜间应有专人照料，每夜查看三四次。羊临产的先兆是叫唤，时起时卧，不吃草，乱跑或到小羊身旁边嗅边看。牛在临产前两天滴奶汁、动耳、不吃草。羊牛难产时，可以人工助产。幼畜生下来后，要引导母畜认羔（犊、驹）、幼畜认母，特别是对初次生育的母畜更要注意这个问题。母畜生产后，应在帐篷附近吃草、休息。刚生小牛犊的母

牛，三天内不能挤奶，以保证小牛能吃到足够的奶水。小羊生下后，每天由母羊喂奶两次。

小牛刚生下时，用毡、毛或是牛粪灰擦干身上的羊水，用毡片包好，或抱进帐篷烤火，防止受冻。母牛第一次生小牛时，小牛嘴上有一层浆膜，接胎者用手将其除去。

小羊出生后，除擦干羊水外，牧民还采用以下四种保暖措施：把小羊放进备好的接生袋中；放在铺有毛毡的炕上；在牛粪堆中掏个洞，把小羊放在洞内；把小羊抱在人的怀里保暖。给幼畜搭的棚圈，底部要垫羊粪，棚不宜过大，以放8~13只小羊为好，棚内每过三五天要清扫一次。在小羊刚生下时，牧民还把母羊的黄奶挤出，不让小羊吃，据说小羊吃了这种初乳会拉肚子，容易死。

小马驹生下后除了可以采取与上述方法类似的保暖措施外，还要用一小块酥油涂在马驹的嘴唇边，据说小马驹初生时不会吃奶，涂了酥油就会吃奶了。

幼畜毛干了之后，可以和母畜放在一起，但只能让母畜在帐篷附近吃草。幼畜出生不久，很容易拉肚子。让幼畜和母畜一起跑一跑，活动一下，可以防止拉肚子。若幼畜拉肚子时，可以用较柔软的东西装温水，给幼畜暖肚子，还可用针刺幼畜的上唇，出点血就不拉肚子了。据说，用幼畜未吃东西以前排的第一次屎煮汤喂食，对治疗拉肚子最有效。除此之外，还有些民间偏方也可以用来治疗幼畜拉肚子。另外小畜拉的屎要及时清扫，保持棚圈干燥。

三、畜产品生产

剪毛、挤奶与制作酥油是藏北牧区畜产品生产的主要内容。

（一）剪毛

在草场较好的地方，每只公绵羊每年多则产毛17娘嘎，少

则产十三四娘嘎；草场一般的地方，多则12娘嘎，少则8娘嘎。母绵羊每年可剪毛一至二娘嘎。母山羊不剪毛，夏天可以捡拾母山羊脱落的毛。公牦牛每年可剪毛一次，抓绒一二次，一年可以剪二至三斤毛。奶牦牛每年可剪一至二斤毛。富裕的牧民在母牛生小牛这年一般不剪毛，要剪也只剪肚子下面的毵毛。小牛出生后第三年开始剪毛。小绵羊出生的当年如果草好也可以剪毛。小山羊出生当年不剪毛。剪得的畜毛除出售、交换外，可以制成各种生活用品以及乌多（ཨུར་རྡོ）和拴畜绳（སྒྲགས་ཀྱི་གདང་ཐག）等生产用具。

剪羊毛前最好把羊赶到河里洗一洗，这样既可以提高羊毛质量又可以避免来年羊身上长虱子。剪羊毛的季节一般是藏历七月中下旬。过早过迟对牲畜的健康都不利。给牛抓绒的时间一般是藏历四月，剪腹下毵毛的时间是藏历七月。剪毛前，先要将羊毛剪（བལ་སྐྲ་འབྲེག་བྱེད་ཀྱི་གྲི）磨快。剪毛时要做到刀快手轻。如果剪得太慢，不利于羊的健康。剪毛时，羊要留有一寸长的毛，牛腹下留二寸长的毛。牛背上的毛一般不剪，而是用手去抓绒毛。技术较好的牧民一天可剪100多只羊的毛，技术差的一天剪30只左右。

（二）挤奶

挤奶时可在手指上涂些奶子，挤时轻便灵活。还可以将幼畜拴系在母畜身边，先让幼畜吮一点奶，当奶流出后再挤就比较容易。挤奶前应将奶畜腹下的毛上的灰尘拂掉，以保证奶汁的清洁。给头胎母牛挤奶时，腿要拴起来。母羊奶头少，通常在羊的屁股后面挤；牛的奶头多，一般在牛的胯旁挤。若奶畜的奶头破了，可涂上些酥油，停几天不要挤奶。挤奶时不要惊吓母畜，否则奶汁难以流出，母绵羊如元月份下小羊，当月20天左右可不挤奶，二月挤一个月，三四月份不挤，再从五月份挤到七月份，这样对保护母幼畜有利。母山羊生小羊后，最好从四月份挤到八月份，对母幼畜有利。母牛如夏天生小牛，草好，牛奶油质较多，小牛不易拉肚子；冬天生小牛，草不好，不要挤奶，以使小

牛能吃到奶。一年一胎的母牛，当年六月份又配种后，奶只能挤到十月份；两年一胎的母牛，当年可挤到年终，第二年六月份如果配上种，挤奶到八月份为宜。

在安多县的不少地方,妇女挤奶时仍使用野牛角(འཇོ་མའི་འབྲོང་རྭ)盛奶,然后再把奶子集中在盛乳桶(འོ་མ་འཇོ་མའི་ཟོ་བ)中。

（三）打酥油

直到20世纪50年代，申扎一带牧民提取酥油仍采用古老的分离法——夏天用山羊皮口袋（འོ་མ་དཀྲོག་མའི་རྐྱལ་བ），冬天用羊肚囊——只要将奶装进去，不停地来回摇晃滚动，即可将酥油分离出来，然后用手取出酥油。

制作这种山羊皮口袋，一般是将一只羊的头砍掉，然后从脖子往下慢慢剥，并将前后腿扎好，即可得到个一完整的羊皮口袋，使用时只需将四只腿扎好，即可装奶。现在主要用酥油筒打酥油了，不过个别地方还有使用山羊皮口袋和羊肚子的。

打酥油时，将烧开后放冷的鲜奶和酸奶各一半倒入打酥油的长桶（འོ་མ་དཀྲོག་མའི་མདོང་མོ）内，不停地用力抽压下端嵌有带缺圆木片的类似活塞的木杆，使水乳在急剧的动荡中分离，一般要打两个小时，才能使酥油分离，到时用手将酥油桶内浮在表面的酥油捞出，放入冷水中即可。酥油放入冷水后，渐渐冷却变硬，下一步工序便是把酥油中的水分通过挤、捏、攥、拍等办法除去，以防止酥油变质，利于保存。

分离出酥油后，剩下的汁水称为达拉水。将达拉水倒入锅中熬煮，会渐渐出现一些豆花样白色块状物和清水。这时有两种办法，一种是继续熬煮并用勺子不断舀出锅里的清水“俄不生”（སྐྱུ་གཞིང），直到锅中只剩下豆渣样白色块状物为止，将这些碎块摊在布（或氆氇等）上晒干即为奶渣，可长期保存食用；另一种方法是将熬到一定程度的达拉水倒入毛袋中，吊在高处，使“俄不生”水控干，然后倒出袋中的湿奶渣晾晒干。

当地人认为酸奶和鲜奶混合打出的酥油量多，单用鲜奶则出酥油少，故多混合打酥油。一般情况下，七份鲜奶可出一份酥

油。一般夏天的奶打酥油多，油是黄的；冬天的奶出油少，油是白的。刚生过牛犊的牦牛的奶出油少，第二年的牦牛奶出油多。

据说，技术好的妇女一天可以打两大桶酥油，每桶重约18娘嘎；技术差的也能打20娘嘎左右。

此外，在藏北其他地方还有一种说法，即把打酥油分为“冷打”和“热打”两种。

热打：工效高但出油量低。方法是，将三分之一酸奶和三分之二鲜奶放入酥油桶中打一会，然后倒入锅内加热后再打，只需抽动400余次，即可分出酥油。打完酥油后剩下的白汤倒入锅内熬取奶渣，余下的“俄不生”水一般倒掉不用，有时用来喂牛马，夏季偶尔也有人用它解渴；再熬后可以用于搽脸或配制墨汁等。热打的出酥油量，只有冷打后产量的十分之七。

冷打：工效低而出油量高。方法是只用鲜奶（不加酸奶）在酥油桶中抽打（通常要打千余下）即出酥油。冷打的出油量比热打高三成以上。

藏北传统的草场所有权和牲畜租佃关系

一、草场的使用权和所有权

（一）草场的使用权

在藏北，草场使用的基本单位是部落。每个部落都有一定范围的草场。部落与部落之间一般都有历史上自然形成的草场界线。其地界以山脉、河流、马道、山沟、沼泽、垒石、沙滩等为分界标志。在这个特定的草场范围内，唯有部落成员才有自由迁牧的权利。一个大部落又往往分成若干小部落，每个小部落同样控制着有一定地界的公用草场。平时各部落牧民放牧不能随意逾越各自的草场地界。否则有可能引起部落之间的纠纷，轻则割掉牛尾、马尾以示警告，重则发动武装袭击，盗牛盗马以示报复。不过这类事件并非经常发生，更多的时候，人们凭依一些约定俗成的成文条例，自觉遵守各自的地界。如果本部落没有草场或草场不够，则须以部落名义，向另一个部落借用草场或租赁草场。其借用和租赁的方式，并无统一的规定。

1. 黑河宗北部等地富裕的草场

黑河宗（ནག་ཆུ་རྫོང）北部、申扎宗（ཤན་ཙ་རྫོང）、朗如宗（གནམ་རུ་རྫོང）北部等地，草场广阔，人烟稀少，部落之间只划

定了大致的草场范围，没有明确的界线。因此，如果一个部落的牧民到另一个部落的草场上放牧，只要事先征得部落头人的同意即可，既不纳贡，也不交草租。尤其是安多地区，各部落之间很少发生草场纠纷，甲部落的牧民到乙部落的草场上放牧几个月或半年不会引起纠纷，即使安多以外的牧民或商人到此地短期放牧也是如此。唯一的条件是要事先征得部落头人的同意。安多多玛部落（ཨ་མདོ་སྟོད་མ）的牧民，过去在唐古拉山以北放牧。那片地方草场辽阔，因此，各部落的游牧迁徙范围十分宽裕。为数不多的游牧部落在辽阔的草原上逐水草而居，从来也没有发生过草场纠纷，外界的牧民也可到此地放牧。尽管如此，一个部落的牧民要到另一个部落的草场上长时间的定居放牧在原则上仍是不允许的，除非事先获得部落头人的准许。安多牧民认为，他们自己到安多以外的地方放牧也是危险的，会被抓进监狱，甚至可能被杀头，但这毕竟是一种观念，据我们调查所知，安多地区从未发生过这类事件。

2. 黑河宗南部等地瓜分完毕的草场

黑河宗南部，当雄宗（འདམ་གཞུང་རྫོང）、比如宗（འབྲི་རུ་རྫོང）等地的草场基本上已被各部落分割占据，瓜分完毕。各部落均有划定的草场范围，不能相互越界放牧。如果甲部落草场不够要到乙部落草场上放牧，必须遵守约定俗成的各种规矩。

黑河宗的库尔茫部落（འཁོར་མང་རུ་བ）规定：外部落的牧民如果到该部落的草场上放牧，第一，事先必须经库尔茫部落头人的许可，这一点与安多地区一样；第二，来者须向库尔茫部落头人送一定的酥油、肉等礼品，其数目视来放牧的牧户的贫富情况而定；第三，若与库尔茫部落头人平时有交情的，则优先考虑安排草场；第四，外来牧户只能在被指定的有限草场范围内放牧。

比如热西（རག་ཤེ）、查仁（ཁྲ་རིང）两个部落规定：凡本宗其他部落的牧民入界放牧，不收草税，但必须事先报告并要向热西或查仁部落的头人献上一条哈达。据悉这两个部落的牧民在本宗范围内的其他部落的牧场放牧也一样。但是，宗外的牧民到热

西、查仁部落的草场上放牧，则须视牲畜多少缴纳草场租金。少的交二三“娘嘎”（ཉག་ཀ）酥油，多的要交一二藏克酥油。所收草税一般为部落牧民集体念经和支差使用。

（二）草场的私人占有

在藏北，牧区草场划分到部落使用，并不等于草场完全归部落所有。草场作为牧民的基本生产资料，其所有权有各种类型。

我们曾在安多县专门调查过部落草场的所有权问题。在安多地区，草场一方面是部落公有，另一方面部落头人占有少量草场为己有，而部落的上面又有西藏地方政府对草场的所有权，这种所有权通过赋税的形式表现出来。同时，寺院和贵族也占有少量草场。那么，草场究竟如何从部落公有演化为私有并发展到领主所有？要把这个问题阐述清楚，则还需要作更多更深的调查研究。这里我们仅凭借现有的调查资料，略作叙述。

安多多玛部落位于黑河正北，为安多八部落中之最大者，也是黑河宗 52 个小部落中最大的一个，约有 1000 多户，15 万平方公里的面积。这个部落一年四季逐水草而游动，没有形成固定的草场营地。牧民们在本部落的划场范围内可以自由迁徙、放牧。在牧民的自我意识中还没有草场私有的概念，人们从心底里认为，草场是部落公有的，不能买卖。凡属部落的成员均有保卫本部落草场不受侵犯的义务。

安多雪钦（ཨ་མདོ་ཤོག་ཆེན）、雪穹（ཨ་མདོ་ཤོག་ཆུང）、色多（ཨ་མདོ་སེ་རྡོར）等部落的牧民中，也普遍流行着草场不是私人财产，是部落公用的土地，不能买卖的传统观念。这几个部落的牧民因草场面积狭窄所限，处于半定居状态。有时有的牧户在一个地方定居时间长达 3～5 年，甚至十多年之久。但这些牧民并不认为自己对所居住的该片草场拥有所有权。部落内其他牧户来此放牧也是可以的。部落内部牧民之间从未发生过争夺草场的纠纷。同是一块好草场，谁先来谁先用，或几家共同使用。这方面，草场部落公有的传统原则起着重要的调节作用。

另一方面，草场部落公有的原则已被部落头人的权力破坏。

部落头人在其任职期间内，利用手中的权力霸占草场，把某块草场宣布为己有，其他牧民不允许入内放牧，否则剪掉牛尾或罚款，以示警告。民主改革前安多各部落已出现这种私人占有草场的现象。我们仍以安多多玛部落为例：

民主改革前安多多玛共有 5 块私人占有的草场，其主人都是多玛部落历代头人之家。“起柯尔”（ཁྲི་ཁོར）草场属枷尔波所有，“西下尔答穷”（ཤི་ཤར་སྟག་ཆུང）草场属旦木可所有，这两个人都曾任过多玛部落的正头人；“古那”（གུར་ནག）草场属索南多杰所有，此人当过多玛部落的头人；“曲如数”（ཐྲུ་རུ་སུད）草场的主人叫多布杰，1950 年当过多玛部落的小头人，任期很短；“混龙”（ཧོན་ལུང）草场的主人格桑占堆也任过多玛部落的头人。这些有名称的草场都是其主人任头人之时或任职期间宣布为己有，并禁止其他牧民入内放牧的。同样，安多雪钦、雪穷部落的头人任职期间可以占有一块草场，但离职后这块草场重归部落集体使用，私人不能占有。

部落头人利用职权霸占草场之事，藏北各地都不同程度地存在。据一些资料介绍，比如果木休部落（འགོམ་ཤོག）把草场分成 70 块，其中头人占有 16 块，而且可以出租、典当、转让，甚至出现了买卖的情况。黑河赤哇部落、门堆部落（མན་དེལ་རུ་བ）的草场名义上归部落牧民共同使用，不得买卖，实际上部落头人和牧主已占有 6 块较好的草场，供自己使用。黑河库尔茌部落在 1020 平方公里的实有草场中尚有头人江参诺布（རྒྱལ་མཚན་ནོར་བུ）的私人牧场 25 平方公里，一般情况下，牧民不得到这片私有牧场内放牧。辛格尔（ཤིང་སྐྱིར）部落共有草场 25 块，其中最好的 4 块为部落头人所占。若牧民的牛羊误入其草场要罚款，若经头人允许在其草场上放牧的，也必须向头人支差。

头人霸占草场一般都是从冬季草场开始，原因有二：一则冬季草场居住时间长，二则冬季（实际包括春季）牲畜很容易冻死或饿死。据黑河门堆日瓦部落群众反映，1956 年大雪灾时，牧主、头人的牛羊死亡最少，原因就是其留有冬季草场。所以，

民主改革时，牧民纷纷要求留冬季草场。他们说，过去只有牧主、头人能留冬季草场，今天我们也可以留冬季草场，可以保护牛羊过冬。冬季草场在牧民生产中的特殊重要性决定了部落的头人往往首先占据一块比较好的冬季草场为己有。从牧业生产的特点来看，冬季草场是牧民比较固定的居住点，每当牧民们从夏季草场回到冬季草场时总是习惯于住在原来的住所，久而久之，这些冬季草场形成比较固定的定居点。为了防寒保暖，牧民们在这些常住不变的定居点上建造一些简陋的土坯房和牛粪圈。部落头人正好利用这些住房和圈栏来固定其所占有的一些草场，因此，头人占有的私有草场大多出现在定居点附近的冬季草场上。只有安多多玛和双湖（མཚོ་ཁ་གཉིས）一带的牧民因草场广大，一年四季都在流动之中，很少有比较固定和长住的冬季草场，甚至冬季也经常搬动放牧。因此，部落头人占有的私有草场相对不分季节，数量也比较少。

部落内草场私有的另一个特点是，有些牧民在自己的帐篷周围或住房周围留一块专供幼畜用的饲料地，称为“比杂”（བེའུ་རྩྭ），意为“小牛的草场”，按习惯，别人的牲畜也不能擅自入场放牧。有些地方把这类小块的私有草场变成独家经营的割草基地，少数地方如达木萨迦（འདམ་ས་སྐྱ་རྫོང）、比如等地发展成户用草场，即除部落外，每个有牲畜的户也有一定范围的小块草场，其他户不得入内放牧。

综上所述，草场以部落为单位集体使用，就部落内部而言，草场至少在名义上和牧民的自我意识中是公有的。但因部落头人掌握着部落草场的支配权，这种权力破坏了部落草场公有的原则，头人私自占有部分草场的现象已普遍发生。与此同时，走向半定居游牧的地方已出现了家庭私有的小块草场。

除了部落头人和家庭私有之外，藏北牧区更大的草场所有者就是凌驾于部落之上的噶厦、寺院和贵族。

（三）噶厦对草场的所有权

噶厦对藏北牧区的草场所有权主要体现在以下几个方面：

1. 封赐或没收的权力

十一世达赖时，策默林曾代表达赖去内地见皇帝，回来后西藏地方政府把黑河赤哇（ཁྲི་བ）部落连同草场封赐给他。后来策默林被撤职后，又为西藏地方政府没收。1943 年达扎活佛获得十四世达赖的摄政（རྒྱལ་ཚབ）职位后，噶厦曾将游牧的黑河罗码让学（ཧྲོ་མ་རང་ནོག）部落分封给达扎，达扎失势后，又被噶厦没收。由此可见，这些被封赐和没收的部落草场实为西藏地方政府的领地，既可封赐也可没收。据我们了解，藏北牧区来自农区的贵族的草场和一部分寺院的草场是西藏地方政府赐予的。另外一部分官僚贵族即西藏地方政府派往藏北牧区任黑河总管（བྱང་སྤྱི）或各宗宗本（རྫོང་སྡོད་、རྫོང་དཔོན）的官员也往往向西藏地方政府请赐草场，凡获得赐予者均有文书。

黑河（宗治）周围，凡是水草比较好的草场均归黑河宗政府所有，而且有专门看管草场的人，周围牧民不得入内放牧，违者要受罚或挨打。有一位名叫多吉珠玛的牧民，家有三头牛，两匹马，因到宗政府草场上放牧，被罚 30 多块大洋。后来宗政府以每年交 36 块大洋"草钱"为条件，才允许多吉珠玛在黑河周围放牧。这类草场实为西藏地方政府赐给总管或宗本等官僚贵族的。

有些部落世袭头人所占有的草场是达赖亲自封赐的，如江错日瓦（རྒྱ་མཚོ་རུ་བ）部落头人索朗加措即是一例，一般牧民严禁到他的草场上放牧，即使偶有牛羊跑到他的草场上，不是牛羊少了一条腿，就是被罚款。

有些边远的草场虽无人管理，但谁要去利用则必须呈报西藏地方政府批准。黑河库尔茫部落的草场据传是四五辈人以前发现的，当时只有几户牧民看中了这片草场，于是他们就写文书、盖手印呈请达赖恩准他们使用这片草场。达赖批准了他们的要求并规定了牧场的范围。从此，凡库尔茫部落的成员都享有在这片草场内自由放牧的权利。这类草场实为达赖封赐。

2. 税收权

西藏地方政府有权向藏北牧区所有部落摊派各种差税，除直辖的部落外，西藏地方政府还有权向贵族和寺院所属的部落征收草地税。如果说土地所有权是产生地租的前提条件，那么西藏地方政府对藏北牧区各部落草场显然拥有所有权。

3. 裁决权

各寺院、贵族的草场相互转让必须得到西藏地方政府的批准，还有各部落的草场纠纷名义上也要由各级西藏地方政府裁决。

我们可以从总体上把藏北牧区的草场所有形式分成以下几种类型：一类是西藏地方政府直接占有的草场，这种草场虽然也交给部落集体使用，实际可以称为西藏地方政府草场；二类是封地即西藏地方政府封赐给贵族、寺院、世袭头人和地方官员的草场；三类是受西藏地方政府控制并按时支差纳税的部落草场。其中第二类中贵族受封的草场具有半永久的性质，只要贵族每年按摊派的数量派所属牧民向西藏地方政府支差纳税即可世代承袭受封的草场，但如果触犯了西藏地方政府的法律则有可能被没收。这里需要说明的是藏北有些贵族的草场是通过买卖获得的。如原朗如宗夏扎（ཞིལ་བཀྲ）部落［内分为罗码（ཞིལ་བཀྲ་སྟོ་མ）、强码（ཞིལ་བཀྲ་བྱང་མ）、巴码（ཞིལ་བཀྲ་བར་མ）三部分］，因属拉萨大贵族夏扎（བཤད་སྒྲ）家所有，因而得名夏扎部落。该部落最早只有7户牧民，为夏扎家世代放牧牛羊，夏扎从郎如宗北边买了一块草场交给这7户牧民使用。后来随着夏扎在政界的地位不断提高，权势越来越大，其属民也随之增加并分成三部分。原来所买草场不能满足需要，于是从其他部落租草场放牧。夏扎巴码部落租了另一个部落的草场，每年交20只绵羊作为草场租金；夏扎强码部落租用黑河宗巴尔达（བར་ཐ）部落和达木萨迦宗的草场，每年要交给巴尔达部落绵羊20只，给达木萨迦宗19只作为租金。

封给各级官员的草场是临时性的薪俸地，卸任时仍由西藏地方政府收回。寺院的草场有两种情况：一为西藏地方政府封赐，一为各部落或贵族布施。

藏北传统的差税、牧工、牧主

一、差税

“差”（ཁྲལ）和“税”（ཐོ）原本是两个不同的概念，然而在藏北牧区，差中有税，税中有差，很难截然分开。所谓“差”，实际上是一个包括徭役、赋税和畜租等在内的含义十分广泛的总称。藏族自已把差税分为两大类，即“岗卓”（རྐང་འགྲོ）和“拉顿”（ལག་འདོན），意为“脚走”和“手捧”。究其实际含义，“脚走”意为用脚走路的差，是一种包括人、驮牛、马匹支应的劳役差，“手捧”意为用手交出去的实物差，它包括实物和货币两项。

不过牧区的差税与农区有所不同。农区有“差地”，农民按“差地”的数量支差纳税，牧区大部分地区按牲畜的数量摊派差税。由于牲畜是活的生产资料，每年都会发展变化。所以，噶厦或寺院、贵族要定期或不定期地清点和登记牧民的牲畜，以此作为派差征税的依据。一般是三年清点一次。但安多多玛和买玛等部落，虽说三年一清，实际六至九年也不清一次。清点牲畜有的地方是宗本直接到部落指挥进行；有的地方是宗本委托部落头人清点。部落由头人挑选人分组到各户，挨家挨户进行清点登记。

有的部落牲畜不分大小老弱一律登记入册。但有的部落只登记一岁以上的牲畜。清点出来的各类牲畜均折算成计差单位，例如马康”（དམག་ཀང）、“丹果”（རྟ་མགོ）、“章巴”（འགྱམ་པ）、“夏康”（ཞ་ཀང）等，噶厦以这些计差单位把各种赋税和差役，通过“绛基”府、宗政府、部落头人，层层摊派到牧民头上。

牧民必须按时交纳差税，唯在黑河北部的安多江错如瓦（རྒྱ་མཚོ་རུ་བ）等部落中有一些称为“格尔德”（སྐོར་སྡེ）的，一般都是几户为一群体，他们能言善辩，勇猛善斗，枪多马壮，谁也不敢惹他们，这些人从一个部落跑到另一个部落，无拘无束，他们拒绝交税，部落头人没有办法，地方政府也无可奈何。这些群体的成员藏语称“格尔巴”（སྐོར་པ），不过这类人在藏北牧区毕竟是少数，绝大多数牧民都要向噶厦支差纳税。

藏北牧民的差税以实物为主，同时有沉重的劳役和少量的货币。差税的种类繁多，范围广泛，税额不一，下面分地区和部落介绍部分情况：

（一）安多八部落——“章巴”税

民主改革前安多八部落归属地方政府管辖。因此，各部落都要向地方政府交税。其税收可以分为固定税和临时税两种。固定税每年必交，临时税则随派随征。固定税是基本的税，计差单位有“马康”、“丹果”、“章巴”等。据说多玛部落最早只交一个半“马康”的税给地方政府。大约藏历第十四饶迥土鼠年（公元1828年）藏北牧区发生了一次特大雪灾，地方政府派人视察灾情，发现多玛部落受灾轻、牲畜多、牧民富裕，于是决定把多玛部落的税收增加到36个“马康”。计算上以30个“丹果”为一个“马康”，一个“丹果”等于30头牛。但各部落实际征收的税大部分是按“章巴”分摊的，差役也是以“章巴”为单位摊派给牧户。在安多买玛部落（ཨ་མདོ་སྨད་མ），凡两岁以上的牛，一岁以上的马和羊均为征收“章巴”税的对象。一个“章巴”分别等于5头牛、50只绵羊、100只山羊、2匹马。够二分之一“章巴”的牧民都必须交此税，每三年核定一次。在安多多玛部

落，以两岁以上的10头牛或5匹马或100只绵羊或150只山羊为一个“章巴”，也是每三年清点一次作为确定“章巴”数的依据。在安多雪钦部落，5头牛或50只羊或两匹马作为一个“章巴”。安多多玛部落曾实行过两种不同的计税办法。一种是按“章巴”计征差税。其计算办法是，两只山羊为一只绵羊，10只绵羊为一头牛，4头牛为一匹马，5头牛算一个“章巴”。另一种是按户计税，即每一户牧民，不管有无牲畜或牲畜多寡，无论其家中人口多少，所有差税一律按自立帐篷居住户摊派。富户要交五六头牛，中等户要交三四头牛，贫苦户和没有牛羊的至少要交一头牛。

不同部落，每一个计差单位所负担差税的种类、范围和数量也不尽相同。

安多买玛部落，每一个“章巴”每年必须交纳的税有：酥油一藏克又五娘嘎，此谓“热马”；羊毛20～25藏克，此谓“见来”；牛羊绳两庹多长，此谓“汪脱”；羊羔皮一张，此谓“难母擦”；藏银50～100两（一块银元为15两），此谓“难偶”。

安多多玛部落，每一个“章巴”年交两娘嘎酥油，8～10藏克羊毛，一张小羊羔皮，一庹毛绳。税重时变成每一个“章巴”年交酥油三娘嘎，羊毛15藏克和两庹毛绳等。此外，凡有两岁以上的绵羊100只或山羊150只或马匹的牧户，每年还须交一个“章巴”的税。

这些差税年年必交，如果某些牧户因遭灾或其他原因无力纳税，只能在部落内部调剂分摊，地方政府的税额基数不变。整个部落的总税额至少三年才变一次，即三年统计一次牲畜，畜多税增，畜少税减。在三年内，无论牲畜增减，税额不变。

在多玛部落还有一种叫“特扯”的税，我们尚不知其藏语词义是什么，只知道比较穷的牧户或男女结合独立成家不久的户，准允交此税。这种税不按牛、羊多寡定税，而是视牧户家庭收入情况临时确定税额。交纳的实物包括酥油、羊毛、皮张、毛

绳等。

安多各部落还有许多与差役相混的临时税，这些税既无税则可循，也无税率可比。仅以安多买玛部落为例，多达近 20 个项目：

1. “竹隔”（བཅུ་དཀུ，什一税）：每十头牦牛抽交一头，据说历史上只交过两次。

2. “昂尚足尚”（ལྔ་ཞང་བཅུ་ཞང）：安多牧民每年秋天都要从遥远的唐古拉山北部草场，爬山涉水来到南部错玛附近向噶厦交税。但也有些牧民长期在北部，不南下交税。对此噶厦规定征收“昂尚足尚”税，意为五里抽一，十里抽一，即 5 只羊征收一只，10 只羊征收一只，15 只羊征收两只。

3. “独锅”（户）税：这是一种不定期的临时税，有时 5 年交一次，有时一年交一次，征收的实物主要是牛皮和羊皮，即每户交一张羊皮或一个“章巴”交一张羊皮。

4. “哨巴”（སོ་ང）即放哨差：每次部落里派 4 人巡守边境，每年轮换。4 个人的马匹和粮食由部落供给，并给每个巡哨人 4 只羊。这些费用实际上是各户分摊。每户每年交一盒糌粑或奶渣。

5. “玛米拉铁占”（手上打印的预备兵）：买玛部落共有 26 个这类兵。他们平时是牧民，战时为地方政府的兵。这些兵每年到黑河集训数次，由部落供给帐篷、马匹和粮食。部落内或按“章巴”分摊这些费用，或按户分摊，每户出一只羊。

6. “古宗杂咀”：噶厦的藏兵来往过境，部落要供给帐篷、马匹、驮牛、牛粪等，还要派女人支差。

7. “南过”（ནད་འགོག），黑河宗政府为预防疫病，请喇嘛念经，各部落交藏银 400 ~ 500 两。

8. “扎克来”（红土税）：每隔两三年，部落派人驮牛，把 50 ~ 60 驮红土运往拉萨，供布达拉宫刷墙用。

9. “安马差”（རྔ་མ་ཁྲལ，牛尾巴税）：每户交牛尾巴一个。1953 年和 1958 年各交过一次。1958 年交的牛尾巴据说是给达赖

喇嘛做帐篷用的。

10. “浪节”（过年税）：藏历年初一前送到宗本家，给两个宗本各送两只肥羊（或藏银十块三两），两块“推”（ཐུད），每个宗本一个，“推”上放十至十五“娘嘎”酥油。

11. “采海”（升官礼）：新的宗本上任时，要送去两头牛，一块“推”，一块酥油、一条哈达。

12. “人克”（赛马）：每年在黑河举行800匹马参加的赛马会，部落要派出26骑。不去则要交6头牦牛，又名“恰泽打久”（ཆར་ཚེས་རྟ་རྒྱུགས）。

13. “波克”（生意税）：噶厦去青海做生意时，部落要出3头牦牛。

14. “舍塔咀”：去拉萨路过每个宗本府第，每个伙食单位（4～10顶帐篷为一个单位）要送一只羊腿、五六娘嘎酥油，沿途交两次。即黑河宗府一次，当雄宗府一次。

15. “艾恰”：去拉萨途中，过当雄，凡牛羊皮毛和盐等重要实物，要抽五分之一的税。另有一处关卡，每驮盐巴交三两藏银，十“娘嘎”羊毛收十钱藏银。

16. “鲁洗巴”：去拉萨途中，每人向拉萨专背死人者交五钱藏银。

17. “鼓甲巴”：到拉萨后，每个伙食单位向噶厦的掌嘴官交一只羊腿。

18. “遵领”：到拉萨后向拉萨看守犯人的官员交三两藏银。据说此税可交也可不交。

19. “杀促克”（ས་ཚིགས，驿站差）：每年每户出两次差，部落每年出10～15人，到那曲支驿站差，每次7天。每次出差时，每户出一个人、一头牛、一只羊、一根绳、一个袋、一匹马（无马户不出）。每一“章巴”还要出一盒糌粑或奶渣，此外，每户还要交熬骨头的油。规定除羊、糌粑、骨头油交公外，其他东西可带回。

在支驿站差时．以部落为单位向宗政府交下列税：

1. 向两宗本各交一只肥羊，各交两藏克又十至十五娘嘎酥油。如在支驿站差期间换宗本，向新宗本交半只羊、6 娘嘎酥油、9 袋牛粪。

2. 每天向每个宗奉交 9 驮牛粪，7 天共 126 驮，安多运去的牛粪太碎，要在黑河用羊换，每只羊可换牛粪 6～7 驮，共需羊 20 多只。

3. 蜡烛，每晚给每个宗本送 3 支蜡烛，共 42 只。

4. 每天要给犯人吃羊肉。

5. 每天给每个犯人一盒糌粑或奶渣，给管马的头人每天 3 盒，给守仓库的每天 3 盒。

6. 送 600 多两银子给为宗政府造纸的人。

7. 每个宗本有 3 个“朗生”，每天要送他们一块银元，共 42 块银元。

8. 给宗政府喂马的人，每天一块银元。

9. 每次向每个宗本交 7 驮用牛毛织的黑白相间的绳子，称为“补贴”。

10. 7 天共向两宗本交酥油八藏克又五娘嘎，称为“宗玛”（རྫོང་མར）。

11. 每晚要派 24 个人站岗，要 3～4 人过夜喂马，如果人不够时，要雇人，每人每晚 3 两银子、一盒糌粑，请不到人，每晚每人向宗政府交 5 两银子。

12. 宗政府官员看上了街上某个姑娘，就要支驿站差的出钱去雇。

13. 每晚给押犯人的地方和厨房上五六盏灯，用骨头油点。

14. 要给厨房一方白布，一条毛毯。

15. 回来时要给每个宗本送礼：各送一块砖茶、5 娘嘎酥油、3 条哈达。

16. 租用炒糌粑的工具，每天要出 7 盒盐巴的租金。

以上费用，即由每户出一只羊以及糌粑、骨油等，不够时，在黑河向宗政府、寺庙借债，借前要先送 5 娘嘎酥油的礼，并交

相当于所借钱的抵押品。6个月未还加倍偿还。

安多雪钦（ཨ་མདོ་ཤོག་ཆེན）部落：

1. 每年每户派一人到宗政府支差5天，伙食自备。人不去则交钱给部落，此谓支差费，归部落公有，部落头人另派其他人到宗政府支差。

2. 部落集体负担宗政府的运输差，头人指派，谁若不去则交牛马支差费给部落，一次一匹马交100两藏银，一头牛交50两藏银。如果本部落的驮畜不够，则同样以100两藏银为一匹马，50两为一头牛之费用从其他部落借牛去支差。

3. 负担宗政府里的佣人、犯人和工作人员的一部分费用，包括牛粪、盐、糌粑、酥油等实物。例如，给宗本的佣人每天须提供10藏升糌粑，给宗政府看守犯人（兼炊事）的人每天每人两藏升糌粑，给宗政府的犯人和看管库房的人每天每人一藏升糌粑，还要给监房每天交4袋牛粪。这些实物均由各部落分摊负担。

安多多玛部落是一个实力强大的部落，不但牛羊很多，而且人人强悍，噶厦也要畏避几分。该部落按过去的惯例给噶厦交税，但附加的杂七杂八的差税，就有些受不了了。多玛部落向噶厦交的差主要有以下几种：

1. 佣差，当地叫“萨撮”，部落派人轮流到黑河为“绛基”府支差役，劳动内容有背水、做饭、磨糌粑、烧茶等杂活。此差每年出两次，每次16天，派多少人由部落决定，16天期间，部落每天须交9“娘嘎”酥油、9袋牛粪、一个羊腔和一些毛绳。

2. 哨差，即站岗放哨，一是派人到黑河为绛基府看守监狱中的犯人，二是派人到边境地区巡哨，据说每次派6个人放哨4个月，这期间由部落每月给每人糌粑30藏升、酥油15“娘嘎”、一只羊，还有马匹、帐篷、砖茶、子弹等也由牧民负担。

3. 全部落每年两次出250头牛、50匹马为地方政府官员们当差两个月左右。

4. 凡官商去青海做生意时，多玛部落要出三至四头牛，这

叫“波走”即生意税。

5. 每年派 6 个人、30 多头牛送噶厦的“其美”租到拉萨，时间一个月左右。

6. 每年两次，分别给两个宗本各送一只羊，3“娘嘎”酥油及毛绳、茶叶等物。

7. 信差，部落派人到黑河，为绛基府支邮差。负责送交绛基给各地的信件。据说每次出去时要在送信人的腰带接头处盖印，以防信使在途中解带睡觉。到达目的地后，收信人要检验腰带上的印章。

安多其他各部落的差税大同小异，兹不一一叙述。

由于安多牧区地域广大，黑河宗的宗本（1942 年后实际上由藏北总管兼）很少亲自下部落或派人到部落收税，一般都是委托部落头人、根保（རྒན་པོ）代收。

部落的头人既有任命的，也有选举的。一个部落头人下面还有伦波（བློན་པོ）或根保等助手。不少头人生活方式与牧民群众并无两样，主要是牛羊多，有雇工。他们上情下达，下情上报，非常辛苦，但他们从中总是有利可得，就收税而言，可以得到减税的好处。安多多玛和买玛等部落头人在任职期间，减 50% 的“章巴”税，根保和“玛本”（དམག་དཔོན）减 4 个“章巴”税。安多雪钦部落的“甲本”（བརྒྱ་དཔོན，或作རྒྱ་དཔོན）减 5 个“章巴”税，根保减两个“章巴”税。支“乌拉”（ཨུ་ལག）差役，头人同样可以得到好处。以安多买玛为例，占全部落牧户人口 5% 左右的头人、根保、寺庙管家和他们的亲人（约十多户）可以免支差役。像多玛部落的头人虽可以减税免差，但对牧民并不敢乱派差税。

各部落收税有各种不同的办法。安多买玛部落“章巴”、独锅”等税是以户为单位缴纳的。“浪节”、“波克”、“人克”等税先摊派给部落，以部落为单位上交，部落内由头人再分摊给牧户。有的部落先由几户把税凑齐上交，然后算总账，分摊到户。

各部落派人支差的具体办法也不尽相同，多玛部落在诺尔桑

（ཚོར་བཟང）当头人时期，采用以钱雇人的办法支差，即从大商人那里借钱雇人为宗政府支差。雇人所需钱款在部落内部按“章巴”数分摊给牧户。有的部落专门叫那些无牲畜穷人或单身汉去支差役，由部落为他们提供支差期间的食物。一般时间久、路程远的给一头牛，时间短、路程近的给一只羊。临时的差则随便给一点酥油、奶渣等食物。这些差户还可以减免一定量的税，其减免部分由部落内其他牧民分摊。

不同的税有不同的缴税期限。像“章巴”、“杀促克”、“独锅”、“哨巴”等税是各部落每年都要交的税。其中以“章巴”为单位的基本税，各部落统一于夏季藏历七八月份上交，多玛部落此时集中于错玛附近，举行全部落大会，头人和根保单独搭两个大帐篷，然后带上几个身壮力强的牧民，挨家挨户征收，收的实物主要是酥油。收来的酥油集中后，包装成各20“娘嘎”重的大块酥油包，派人驮送到黑河交给宗政府。

“竹恰”等税定期上缴，一般每10年上缴一次。其余如“玛米拉铁占”、“南达”等临时税，随要随收，没有一定的数额。

安多各部落的“章巴”税按规定是依据牲畜的数量征派，但实际牧民缴纳的“章巴”普遍低于实际牛羊数。查其原因有几个：牧民逃税，瞒报牛羊数；部落头人及亲属减税或免税；“章巴”税虽规定三年清点一次牲畜，但安多各部落往往八九年也不清点一次；有的部落的部分牧民凭借武装势力，拒绝缴税。

（二）黑河宗南部、当雄宗——“马康”、“单果”税

“马康”制度，有人说始于十三世达赖喇嘛统治时期，有人说是夏格巴·洛色仁钦（ཞྭ་སྒབ་པ་བློ་གསལ་རིན་ཆེན）[①] 任藏北总管时制定的。它的内容是把各部落清点入册的各类牲畜折算成“马康”，然后一切差税都按“马康”的多少摊派给各部落的牧

① 此为民主改革前曾在噶厦任职的孜本夏格巴之兄，第二任藏北总管，衔四品爵，俗官。

民。其具体计算方法在不同时期、不同地区有所差别。黑河宗南部：首先把各类牲畜折算成牛，即 10 只绵羊为一头牛，20 只山羊为一头牛，然后 180 头牛折算成一个“马康”，马 30 匹为一个“马康”。也有人说，以马 4 匹或牛 10 头或羊 50 只折为一个“单果”（意为马头）。50 个“单果”为一个“马康”。当雄宗：1927 年前后，规定一个“单果”分别等于 6 头牛、1.5 匹马、36 只绵羊、72 只山羊。30 个“丹果”为一个“马康”，但后来变成一个“马康”等于 50 个“单果”，一个“单果”分别等于 5 头牛、一匹马、36 只绵羊、50 只山羊。

“单果”，本意为马头。在元代，这是藏区统计户口的单位，即 25 个小户（ཧོར་དུད་ཆུང）为一个大户（དུད་ཆེན），两个大户称为一个单果。两单果组成一个百户。① 藏北牧区何时何因以“单果”为支差单位，我们未能查明。估计与元以后蒙古人在藏北牧区设驿站有关。

每个“马康”或“单果”差税额既不固定,也不统一。在黑河一带实行每两个“马康”供给两个藏北总管及其侍从佣人的一天膳宿费用,包括酥油、糌粑、茶叶、牛粪、蜡烛、食盐等和临时雇工的工资。这些费用,由黑河各部落轮流负担。此项差税有很大的伸缩性,即两总管佣人多、开支大,差税额也就随之增高,反之则可少一些。据说在第三任藏北总管土登桑颇(ཚ་རོར་ཐུབ་བསྟན་བཟང་པོ)期间，平常佣人就多达 30～40 人以上，因而当时各部落每个“马康”出的差税就很多。

据《西藏自治区概况》介绍，当雄宗有一种称为“吉仁差雄”（སྤྱི་རིམ་ཁྲལ་གཞུང）的差税，“吉仁”意为“公税”。这种差，每 5 个“单果”的牧户每年交酥油二斤半（藏斤，下同）、糌粑四“批”（藏制容量单位，一“批”约一斤四两）、奶渣一“批”，青稞一“批”、盐十分之一“批”、土碱十分之一“批”。

黑河库尔茫部落每个“单果”每年最高交酥油二藏克，最

① 详见藏籍《萨迦世系史》。

低的交一藏克，此外每年派人到绛基府值4天班，在这期间内给两位藏北总管交羊各一只，牛粪3~6袋，蜡烛每天12支，羊油灯每天两个，给犯人每天一升糌粑，同时服背水、扫地等劳役。

黑河格尔瓦部落负担了26个“马康”的差税，但这个部落负担的差税项目只有两种：（1）给两个藏北总管每日交藏银各9两；（2）地方政府官员来往经过此地须派牛马服役。除此外既不交酥油、牛粪等，也不派人服劳役。

黑河赤哇部落的一个“单果”是由4匹马或12头牛或120只绵羊或240只山羊组成的。每户的“单果”负担为藏银四秤，酥油二十分之七藏克、羊皮一张、肉一斤、糌粑一点八藏升和牛粪一袋。

（三）朗如宗——“将果”、“诺尔美”税

朗如宗每年要交108个“将果”（亦名单东）的税，“将果”下面还有更小的支差单位，称“诺尔美”。每个“将果”等于100个“诺尔美”，其折算办法是，10只绵羊或13只山羊为一头牛，每3.5~9头牛为一个“诺尔美”。据说每个“诺尔美”数并非固定不变。每三年点牛羊时，随牛羊的增减而增减每个“诺尔美”应交牛羊的定额。按当地宗政府的规定，每个“将果”每年必须交藏银45两，每个“诺尔美”每年交酥油两娘嘎半、羊毛两娘嘎半。

朗如宗牧民负担的差税种类繁多，下面列举20种：

1. 7户牧民住宗政府附近，专为宗本和宗政府拾牛粪、放马、打扫房内外卫生、修缮房屋、给宗本打酥油茶、送通知、叫人等。每户每年工资36只羊，7户牧民共252只羊，由赛巴（སེ་པ）、迥那（འབྲོང་ནག）、南勤（ནམ་མཁྱེན）、江如（ལྗང་རུ）、仁巴（རིང་པ）、果茫（སྒོ་མང）等11个部落即“朗如十一部”的牧民分摊。

2. 宗政府每年要让各部落派人和派畜为他们驮盐，这些人和牛的费用由部落摊派。宗政府无偿占有这些食盐。若部落没有派人去驮盐，则要按以往驮盐的数字上交宗政府。

3. 宗政府烧的柏树枝叶，每年由德金部落（དེ་སྨིན་ཚ་པ）无

偿驮十几驮。

4. 宗政府刷房用的白土，每年由仁巴部落无偿驮 9 驮。

5. 宗政府刷墙用的红土，每年由仁巴部落无偿驮两驮。

6. 宗本到部落清点牛羊或做其他事情时，各部落要给宗本准备马、帐篷、牛粪、背水打茶的佣人。这些由部落群众分担。

7. 各部落每年为噶厦所交的羊毛、酥油等，由各部落派牛送到驿站（ས་ཚིགས），然后雇牛转运拉萨，转运的每头牛运费 50 ~ 70 两藏银，运费也由各部落摊派。

8. 在南勤、德金等地各设一驿站，专为来往之宗本、贵族等官吏支差。基本上是有牛马者出牛马，无牛马者出人力。牛马的运费再由部落摊派给群众。

9. 宗本每 3 年到各部落清点牛羊数时，每个部落要给每个宗本 2 头牛、12 只羊。11 个部落共交 22 头牛、132 只羊。另外每天给每个宗本一藏克酥油和一只羊的羊肉。

10. 新宗本上任时，全宗部落要给宗本 23 头牛、100 捆羊毛（每捆 12 藏克）。另外，群众还要送给宗本一定数量的酥油、羊羔皮。

11. 每 3 年全宗要给噶厦交一定数量的“塔差”（ཐག་ཁྲལ）和“安差”（རྔ་ཁྲལ，即牛尾巴税）。1959 年藏历元月份共交牦牛尾巴 300 条。

12. 哲蚌寺所属囊琼部落（ནམ་ཆུང་ཚོ་བ），每个诺尔美每年给哲蚌寺交酥油 3 娘嘎，牧民的每头牛每年另交一娘嘎酥油给哲蚌寺。

13. 夏扎部落（ཤེལ་བཀྲ་ཚོ་བ）牧民的每头牛每年交酥油一娘嘎，每 8 只羊交酥油一娘嘎，每 10 只山羊交酥油一娘嘎。另外每年每家交一张羊羔皮。这些税一律给贵族夏扎。

14. 部落头人因公事出差，由本部落牧民负担费用，如到拉萨去一趟 20 品藏银，到黑河去一趟 15 品藏银。

15. “热压”税：贵族、寺院私人的牛羊，在噶厦所辖地区放牧者，每头牛每年交酥油两娘嘎。10 只绵羊或 13 只山羊者亦

各交酥油两娘嘎为草钱。此酥油由"协马"出。

16. 没有牛羊的贫苦户，无论住在什么地方，每年都要交一娘嘎酥油给地方政府，名为"萨差"（ས་ཁྲལ，即地皮税）。

17. 曾有一个时期，牧民死后其财产归宗政府的"拉康"（ལྷ་ཁང，神殿）所有，美其名曰念经费用。

18. 江如部落1958年交税时，按规定每个诺尔美为4头牛，而宗本却规定两头牛为一个诺尔美。另外不计在诺尔美以内的两头牛，每年交藏银一两半，名为"草钱"，此钱被宗本和部落头人私分了。

19. 全宗有108名民兵，这些民兵出勤时，每人每月20只羊的工资，全部由各部落牧民负担。

20. 嘎本、根保等被减免的税转嫁给部落牧民分摊。

（四）辛格尔——"单果"税

辛格尔是一个由15个小部落组成的部落群体。

该地按惯例每三年清点一次牲畜，然后按清点的牲畜数给牧户规定税额，计税单位是"单果"（རྟ་མགོ）。每一个单果等于牛20头，或绵羊120只、山羊190只。每一个单果给堪厅年交酥油一藏克。马虽不上税，但堪厅或部落需马时，仍须无偿提供，各部落头人按级享受免税待遇，根钦（རྒན་ཆེན，即大根保）每年免交10个单果的税；根穷（རྒན་ཆུང，即小根保）免5个单果；马本（དམག་དཔོན）免二十分之一单果；居本（བཅུ་དཔོན）免四分之一单果。同时，部落头人因公外出，每天由部落牧民付给绵羊3只为报酬。有的根钦仅此收入多的时候一年可得200只羊。此外，辛格尔地区流行"分家税"和"岗差"。分家税当地藏语谓"供庇"（藏文不详），凡是牧户分家均抽家财的二十分之一为税。此税收三分之一归寺院堪布，三分之一归更钦、更穷，三分之一归部落公有。"岗差"即无牛羊的牧户，每年每个男人给部落上交3只绵羊，作为居住在部落土地上的地税。

（五）多巴部落——"夏康"、"肉康"

多巴部落位于今班戈县境内，民主改革前是一个有320余

户，1600余人的大部落。其计差单位有“夏康”（ཤ་ཁང）和“肉康”两个，“夏康”意为征收肉税的岗，从其税额大小来看，“肉康”近似于“马康”，“夏康”接近于“单果”。5个“夏康”等于一个“肉康”。统计牲畜时，一般以80头牛为一个“夏康”，5只绵羊或6只山羊折算成一头牛。

多巴全部落每年要交160个“夏康”税，每个“肉康”须交实物税酥油18藏克、土碱一藏克，羊羔皮12张，牛毛口袋两个，牛皮一张。另外日喀则的官员来此时要派人派畜支应一些劳役差。

每个“夏康”应征差税的项目如下：

交给地方政府的税有四种：（1）交给藏兵管理机关每年藏银250两；（2）交给地方政府派来的官员每年藏银400两，酥油一藏克，奶渣4“批”，牛5头；（3）交给宗政府送信人每年5只山羊；（4）草场税，年交绵羊30只，羊毛180藏克，砖茶半驮。

交给当地寺院领主的差税有十多种：（1）酥油8藏克；（2）绵羊8只；（3）羊羔皮12张；（4）盐巴8口袋（每袋约100斤左右）；（5）牛皮一张；（6）牛毛口袋一条；（7）牛毛帐篷布4丈；（8）牛羊粪折交绵羊两只；（9）粗、细牛毛绳各一条；（10）羊毛两驮半；（11）土碱6桶（每桶约8~10斤）；（12）每年派一头驮牛服劳役。此外5头牛以上的人户，每头牛每年还要交藏银24两，5头牛以下的人户，每头牛每年交藏银一两。

（六）比如宗——“章巴”税

比如宗的“章巴”税制，据说是固始汗统治西藏时形成的。这个地方每一个“章巴”的牲畜数历史上有过变化。在牧民记忆中，最早是每20头牛或每100只绵羊为一“章巴”，山羊和马不计算成“章巴”，但后来因差税繁重（当时比如宗共有500多个“章巴”税）、人口下降、牛羊减少，所以各部落把每个“章巴”所包含的牲畜数减少，变成牛10~15头或山羊60~80只，或马3~4匹为一“章巴”。

比如宗按“章巴”摊派的噶厦的差税有如下7种：

（1）“塔差”（ཐབ་ཁྲལ，灶火差），即比如宗本、宗政府工作人员和驻比如藏军的一切生活费用。

（2）“沙催”（ས་ཚིགས），地方政府官员过往比如时的住宿用具，包括食具、卧具、帐篷、炊具、牛粪等。

（3）“雄玛”（གཞུང་མར）又称“动噶波”（酥油税），每头牛每年向地方政府交两娘嘎酥油（马和羊折算成牛，即一匹马4头牛，5只绵羊为一头牛，10只山羊为一头牛）。

（4）“磨雪”即枪税。其来历是，地方政府曾经贷给比如各部落部分枪支，由各部落牧民保管使用。牧民按家中牲畜多少，每年向地方政府缴纳一定数量的酥油。

（5）“作雪”（མཛོ་ཧྲོ）即犏牛税，其来历与枪税相同。

（6）耳朵税（ཨམ་ཁྲལ）。这是地方政府建立藏军时为购买枪支而征派的税金。每两个耳朵（牲畜的耳朵）每年须交一个“章嘎”的税。

（7）“节达”（སྐྱེལ་དར），给地方政府来往官员送礼，数目不定。

除以上7种之外，还有一些随征随派的羊毛、奶渣、羊羔皮等税。甚至征购低价羊毛也是以“章巴”为单位摊派到各家各户。

比如宗的“岗卓”（རྐང་འགྲོ）劳役中最重的可能算运输差。这种差分为两种：一种叫“宗吉”（རྫོང་སྐྱེལ），意为宗与宗之间的长途运输差，运送的物资主要是噶厦在三十九族地区征收的酥油等各种实物税和在昌都等地区购买的茶叶等商品。运输路线要经过比如—藏达—颇拉—达来—唐果—浪杰松多—藏热松多—恰多松多—恰巴舍人（以上地名藏文多未详）9个站。每站之间往返需4～5天，宗政府把这9个站之间的运输差分站派给各部落，由各部落头人以“章巴”为单位分摊到牧户头上。另一种运输差叫“萨催”，也可称为短途运输差。这种差的运输是以藏热松多地方为中心，南到恰巴舍人，北到浪杰松多，西到黑河。除运

输外，差民同时要承担来往官兵的‘打约”（རྟ་གཡོག）即喂马，“塔约”（ཐབ་གཡོག）即做饭等种种杂活。

还有一些差是噶厦为应付临时紧急任务而摊派的差。例如20世纪50年代，噶厦为了阻挡人民解放军进藏，曾向比如宗摊派了1000名藏兵的兵饷，藏语称“马堆”。每一个藏兵要二藏克酥油、十升奶渣，二三品藏银。所有这些按“章巴”数摊派。

（七）达木萨迦宗——“马康”税

达木萨迦宗甲若部落（རྒྱ་རིག་རྡུ་བ）的差税也是按“马康”计征，10头牛为一个“马康”。每一“马康”征收酥油一藏克，每年供给宗政府的佣人和牧工90只绵羊，交给藏兵每年每人藏银30两。草地税也按“马康”计算，每一“马康”交酥油一藏克，但马不交税。此外，部落的头人也按“马康”征税派差。头人因公外出，牧民们每个“马康”要提供藏银10两、两只羊、酥油13娘嘎。牧民分家要交分家税和牛粪税。分家税每6头牛交一头给宗政府（6只羊算一头牛，一匹马可以顶5头牛）；牛粪税折算成羊羔皮上交，每一“马康”交羊羔皮6张。全部落每年的“牛粪税”共交150张羊羔皮。此外每年供给宗政府的佣人和放牧员工资90只羊。

（八）黑河——市民和商人税

黑河是绛基府（亦即黑河宗府）所在地，地处交通要道，每年来往的官兵很多，住在黑河及其附近的居民支应的主要差役有：

（1）“杰波罗差”（རྒྱལ་པོ་ལོ་ཁྲལ，王爷年税）：是黑河居民和商人常年必支的岗卓差。主要有：打扫宗本府的院外和马厩；扫大街；下雪天扫宗府房顶之雪；传召法会期间打扫孝登寺周围的转经路。这些差一般都是按户摊派，也可出钱代役，须交40两藏银。有钱的商人或手工业者大多愿意出钱。宗府“萨差根保”（ས་ཁལ་རྒན་པོ）从这些钱中拿出一部分支付给超额支差的市民。假如一个市民按规定每年应支“杰波罗差”20天，而实际支差天数是40天，他就可以得到一点报酬。

（2）“萨差”（地皮税）：市区居民以户为单位，每年交四五十两藏银。

（3）人力税，又叫公差税：该税系给宗政府做小工，如打水、扫地等等。此差凡住在黑河者都得出，无钱的出人，有钱的出钱，每次支差天数不一，少则8天，多则36天。

（4）房屋地皮税：在黑河住，每房每年要给宗政府房屋地皮税7～14两银子。

（5）招待税：此税专用于迎接招待拉萨来黑河的官员。如租用各种用具：火炉25两银子，火盆4两，卡垫4两等等，每次租费60多两银子。

（6）牛脚税：外地到黑河来的牦牛（运货）每只牛脚收一两银子，4只共计4两。

（7）商业税：凡是到黑河来做生意，盐巴、茶叶、羊毛、木料、青稞等商品，一到黑河就抽10%的税。

（8）人头税：每人每个耳朵要交4两藏银的税（即每人交8两藏银）。

（九）小结

以上所述几个地方的差税情况大致能反映出整个藏北牧区的差税情况。我们在实地调查中感到，要彻底弄清楚藏北牧区的差税是不容易的，其原因有几点：（1）差和税混在一起，似差非差，似税非税，两者无法截然分开。所谓“差”（ཁྲལ）含义十分广泛，既包括劳役，也包括实物和货币，实际上是差中有税，税中有差。（2）除了官方正式规定的差税额之外，各地官员、头人、贵族、寺院附加杂派，巧立差税名目，随需随派。噶厦也征收许多临时的苛捐杂税，致使藏北的差税杂乱。（3）各宗和各部落使用的计差单位不统一，而且其计差标准也因地而异，因差税的轻重而不定。（4）度量衡标准不统一，差异很大，甚至在各部落内部也不统一。不少地方的度量衡工具是自己制造的，不标准。

虽然我们尚未完全清楚地了解民主改革前藏北差役制度的全

部内容和形式，但我们已初步认识到藏北牧区的差税有如下几个明显的特点：

（1）差税是牧民的沉重负担，牧民对此苦不堪言。聂荣宗杂玛尔（ཛ་དམར）部落的牧民，曾以幽默诙谐的文学形式，表达对地方政府差税的不满。他们给收税的头人取外号为“春天收羊羔皮的大胡子，夏天收牛尾巴的黑胡子，秋天收酥油的黄胡子，冬天收羊毛的卷胡子”。1941 年黑河宗安多色多部落的头人，因政府税收太重，部落无力承担，就带头去宗政府为民请命，请求减轻差税。不料被宗政府鞭打问罪，竟致下狱，牧人们得知后，愤怒之下，成群结队地闯进宗政府，砸开牢房，抢回了被关押的头人。有的牧民因交不起税、支不了差而逃走。还有牧民自行组织武装，对抗派差征收，人们称这些牧民为“格尔巴”（སྒེར་པ）。

（2）牧民的差税虽名目繁多，但总合为两大类，即岗卓（脚走）的劳役和拉顿（手捧）的实物（包括货币）。两类相比，实物的比例最大，其次是劳役，货币数量较少。因此，藏北牧区的“差”基本上是以实物为主并同劳役相混合的。

（3）藏北牧区的差税虽不如农区的差税有明显的内差和外差之分，但我们仍可分其为内差和外差。内差是牧民对贵族、寺院和部落头人支付的差税，属主为贵族的牧民要向贵族支一部分差税，属主为寺院的向寺院支付一部分差税，属主为地方政府的牧民要对部落头人支付一部分差税，这些差税可谓内差，另一方面，藏北牧区所有的牧民，无论其属主是谁，都必须向地方政府支付差税，此可谓外差。

（4）“脚走”的劳役，概而言之，可分为“达克米松”（རྟ་ཁལ་མི་གསུམ）和“萨撮宗吉”（ས་ཚིགས་རྫོང་སྐྱེལ）两大类。

“达”即马，“克”即驮畜，“米”即人，合言之，即乘畜、驮畜和民夫。旧时，凡噶厦官员、贵族或寺庙上层人士外出，其乘马、驮畜、夫役，皆征之于民，此谓“达克米松”。

“萨撮”即驿站，指旧时供传递政府文书的人和来往官员中

途更换马匹或休息住宿的地方，“宗”即行政单位，“吉”即送，合言谓驿站和宗之间的往返运输力役。以上两种合称“乌拉”（ཨུ་ལག）。此词通用于西藏农牧两地，含有地方居民供给力役之意。“乌拉”作为一种制度，在西藏始于元朝。即公元13世纪中期，忽必烈即位后，派一批官员赴西藏调查户口，整顿赋税差役。从与内地接壤的朵甘思（康区）起，一直到元朝“帝师”居住之萨斯迦，沿途设立驿站，并规定来往官员及邮差之驮畜、骑乘，征配于沿途之民，逐段递送。每到一地，刍薪之需，水火之急，也赖当地居民供应，于是“岗卓”之乌拉差役应运而生。然民主改革前，藏北牧区的劳役差远远不止服务于驿站。噶厦驻藏北的官员、军队的一切食用之乌拉，皆取自于民，乃至为官军背水取薪、修房造屋、送粮运货、跑腿送信、扫地煮饭及放马、牵马、喂马等无不派用民力。一些寺院上层、地方贵族、部落头人派乌拉亦趋弊成风，以致地处交通沿线的当雄、黑河、比如等宗的牧民差徭加倍，苦累不堪。居住在远离交通要道之申扎、班戈一带的牧民，乌拉负担略为轻些。

（5）在牧区的生产关系中，差税是一个重要内容，噶厦对藏北牧区的统治和剥削很大部分是建立在差税制度的基础上。像安多多玛部落和聂荣宗的杂玛尔部落等，仅以支差纳税的形式表示其对地方政府的依附关系。同样，地方政府以差税的最高征收者地位，显示对藏北各部落的权力和对土地的所有权地位。

（6）牧区差税以牲畜为征收对象，但迫使牧民必须支差纳税的决定因素不是牲畜所有制，而是草场的所有权和地方政府超经济的强制手段。

以上三篇文章为《藏北牧民》一书的部分章节，
中国藏学出版社2004年

西藏现代化亟待解决的一个重要问题

——占 87% 以上人口的农牧民的现代化问题

在 20 世纪即将过去，21 世纪即将到来的时候，中国共产党第十五次全国代表大会正式确定了未来 21 世纪中叶即建国 100 年时，我们国家基本实现现代化的伟大战略目标。[①] 我作为一个普通的藏族学者，考虑得最多的就是如何使西藏这样一个地理、历史、宗教、文化和政治都具有一定的特殊性的地区，在当代激烈的国内外市场竞争中迅速发展起来，逐步缩小与我国内地发达地区的差距，早日实现现代化的战略目标，从而成为一个最能体现中国特色社会主义优越性的、繁荣、文明、自由、幸福的藏族自治区。

一

自 1951 年西藏和平解放以后，西藏的社会经济在中央政府

① 《中国共产党第十五次全国代表大会文件汇编》，人民出版社 1997 年。

的各种特殊优惠政策的指导下，发生了举世瞩目的巨大变化。特别是党的十一届三中全会以后，随着一系列改革开放和民族宗教政策的贯彻落实，西藏与全国其他地区一样，在“深化改革，扩大开放，加快发展，保持稳定”等方面，取得了令人满意的进步和发展。主要表现在以下几个方面：

——在政治上反分裂的斗争取得了重大胜利，尤其是 20 世纪 90 年代，虽然国内外围绕西藏的分裂与反分裂的斗争异常激烈，但西藏的社会局势，从总体上看日趋稳定，为西藏的改革开放和现代化建设创造了一个良好的稳定环境。

——经济发展速度明显加快，仅 1980 ~ 1990 年十年间，全区国民生产总值、国民收入和工业农业总产值分别增长 50.2%、118.5% 和 37.2%。1997 年国内生产总值达到 76.98 亿元，年均增长 13.2%；连续 4 年实现了两位数的增长速度，连续 4 年高于全国的平均增长水平，开始步入快速发展的轨道。1997 年农业生产获得第十个丰收年。

——财政收入从 1988 年开始扭转了延续 20 多年的净亏损局面（1952 ~ 1988 年的 37 年中，地方财政收入累计只有 8.44 亿元），到 1990 年当年实现地方财政收入 1809 万元，1997 年达到 2.95 亿元，比 1992 年增长 2.9 倍。

——随着国民经济持续稳定发展，城乡居民收入有较快增长，人民生活水平有明显改善，1997 年农牧民人均纯收入达到 1085 元，比 1992 年增长 66.2%；城镇居民人均收入已达到 5135 元，比 1992 年增长 1.6 倍。群众生产生活条件进一步改善，大多数西藏人民的温饱问题已基本得到解决。

——文化、教育卫生和科技等都有较快的发展。如在校学生的人数，小学从 1965 年的 6.68 万人增加到 1990 年的 15.74 万人；中等专业学校从 1965 年的 455 人增加到 1990 年的 4175 人；普通中学从 1965 年的 1059 人增加到 1990 年的 21303 人。1997 年全区小学学龄儿童入学率达 78.2%，比 1992 年提高 25.8 个百分点；各级各类学校 4361 所，在校生达到 34.8 万人，分别比

1992 年增长 33% 和 56.8%。

毫无疑问，在邓小平理论的指引下，在党中央的关怀和全国人民的大力支援下，西藏社会主义现代化事业已取得了举世公认的成绩。这一点可以从近 20 年来西藏发展变化的大量不胜枚举的数据和事例中得到证明，兹不赘述。然而，我们必须认识到，随着建设有中国特色社会主义现代化道路的开辟，我们虽然已经解决了西藏建设和改革的大量问题，但又面临着许多新的问题和新的矛盾，特别是当前，我国改革开放和现代化建设进入从传统农业社会向现代化社会转变的关键时期，西藏的现代化面临着一系列重大的问题需要我们去研究和解决。限于篇幅和时间，本文仅就其中亟待我们重视和解决的一个问题——解决 87% 以上农牧民的现代化问题，不揣冒昧，提出个人的一些陋见，敬请有关领导和专家学者不吝赐教。

二

当前国内外的专家学者对什么是现代化虽然有各种不同的理论解释，但大多数人认为使用现代化一词来说明从传统农业社会向现代工业化社会的转变过程是比较合适的。也就是说，只有当一个国家或一个地区由“农业人口占很大比重、主要依靠手工劳动的农业国”或农业地区“逐步转变为非农业人口占多数、包含现代农业和现代服务业的工业国家”或地区时，才称得上是现代化的国家或现代化的地区。

目前西藏的实际情况是 87%（1990 年）以上的人口仍居住在农村牧区，87% 以上的劳动力是农牧业劳动力，工农业总产值中农牧业产值仍占 77.9%（1997 年）。而且大部分地区的农牧业还停留在运用肩挑背驮、镰刀锄头和二牛抬杠的手工劳动阶段。这就是说 87% 以上的西藏人口还是靠手工工具吃饭。此外，西藏还存在着所谓社会经济“典型的二元结构”现象。从地域

上讲，不发达（落后）地区在面积和人口上都大大超过发达（或先进）地区，即发达的现代化城市所占比重极小，而不发达的边远贫困的农村牧区所占比重太大；从发展层次上讲，先进的高科技产业所占比重很小，而落后的传统产业所占比重太大，在产业结构中第一产业仍然比重过高；从社会结构来看，与现代化发展的要求相对立的传统思想观念和传统的经济、社会、文化结构，尤其是宗教势力及其影响仍然非常强大，这些传统对于整个西藏的社会经济现代化进程的制约力仍然巨大；从收入水平来看，1997年占总人口87%以上的广大西藏农牧民的人均纯收入只有1085元，而占总人口不到15%的城镇居民的人均纯收入高达5913元。其中值得注意的是，1997年西藏全民所有制单位职工平均工资已达10098元，大大高于全国平均水平。可以说，在过去的几十年里以及今后相当长的时间里，社会经济的“二元结构”和城乡非平衡发展始终都是困扰西藏这样一个高寒、贫穷、落后地区的现代化进程的一个极其重要的因素。

由此不难看出，西藏现代化的重点和难点均在农村牧区，今后西藏社会主义现代化的成败很大程度上取决于农村牧区的现代化如何。没有农村牧区的稳定和发展，就不可能有西藏全区的稳定和发展；没有农牧民的小康，就谈不上西藏各族人民的小康；一句话，没有占总人口87%以上的农牧民的现代化，就不可能有西藏的真正现代化。农牧民问题不仅是西藏社会主义现代化进程中亟待解决的最根本最重要的问题，也是关系西藏社会经济全面进步、繁荣和现代化建设全局的重大问题。三四十年前，中国共产党紧紧地依靠“百万翻身农奴”实现了西藏的和平解放和民主改革的胜利。三四十年后的今天，西藏的社会稳定和社会主义现代化的建设仍然离不开广大西藏翻身农牧民的理解、支持和觉悟。因此，今后，无论做什么事情，定什么政策，切不可忘记农牧民问题和农村牧区的发展是西藏现代化建设中难度最大而又非解决不可的重要任务。要深刻认识到，当前，西藏农牧业和农村牧区经济发展滞后，仍然是西藏现代化建设中最薄弱的环节和

最突出的矛盾。

我们党一贯重视农民问题在社会主义革命和建设中的重要地位和作用。早在30多年前，毛泽东同志领导中国革命和建设时就曾非常深刻地指出："中国这个国家，离开了农民，休想干出什么事情来。"[①] 20世纪80年代，邓小平领导中国的改革开放之时，再次强调农村和农民的重要性。他说：中国的改革"为什么要从农村开始呢？因为农村人口占我国人口的80%，农村不稳定，整个政治局势就不稳定，农民没有摆脱贫困，就是我国没有摆脱贫困"。他又说："我国80%的人口是农民。农民没有积极性，国家就发展不起来。"[②] 20世纪90年代，我国改革开放和社会主义现代化进入关键时期，党的第三代领导核心江泽民同志再次明确指出："农业、农村和农民问题，始终是一个关系到我们党和国家全局的根本性问题。民主革命时期是这样，社会主义现代化建设时期也是这样。"[③] 我党三代领导核心的这些论断，既是对我国几十年革命和建设经验从全局和战略高度作出的科学总结，又为我们今天西藏社会主义现代化建设中，科学地认识、正确地对待和解决农牧民问题和农村牧区的发展问题指明了前进的方向。

再从西方发达国家的现代化经验来看，工业革命依赖于农业革命，而且农业的现代化往往对工业现代化起了决定性的作用。美国著名经济学家、诺贝尔奖获得者刘易斯就认为：西欧、北美国家之所以能首先实现工业革命，与他们比其他国家农业生产率高有关。工业革命之所以首先在英国开始，与其农业生产率当时最高有关。后来，北美及西欧其他国家的工业革命迅速展开，也与这些国家进行了农业革命有关。瑞士的经济史教授保罗赫也认为：西方在产业革命迈开大步之前，先有一个农业较迅速增长的

---

① 《毛泽东和他的秘书田家英》，中央文献出版社。

② 《邓小平文选》第3卷，第237、213、65、77、355页，人民出版社1993年。

③ 《人民日报》1993年10月19日。

时期。这种增长（在大约40～60年内农业生产率增长了40%左右）使西方国家能够把一部分劳动力、购买力和积累用到工业上来，为工业发展创造了前提条件。他认为没有农业的参与，西方经济的起飞是不可想象的。① 可见，没有农业的现代化就谈不上工业的现代化。

三

西藏的现代化究竟从何入手，现在人们有一种普遍的看法，即西藏经济发展的出路在于工业化。认为人类社会是由渔猎而农业，由农业而工业。值得我们注意的是，直到1997年，西藏工农业总产值中农业总产值仍占77.9%。这就是说过去农牧业对西藏经济的贡献最大，但投资最少，如1995年用于农业的基本建设投资仅占总额的6.1%。若不尽早地从宏观调控的角度调整和改变这种忽视农牧业现代化的趋向，那么毫无疑问，整个西藏的现代化进程就会被延误。我们无法想象把占西藏全区总人口87%以上的农牧民隔离在工业化进程之外的西藏现代化是什么样子。

由于看到西藏与其他发达省区的差距越来越大，心里很着急，希望西藏早日实现工业化，这种心情是可以理解的。然而欲速则不达。如果我们明知西藏工业企业大部分高消耗、低产出、低效益，几乎年年亏损（据统计，1993年全区预算内国有企业384家，亏损户占50.78%，亏损额达到15997万元，此外，全区国有独立核算工业企业亏损面已由1990年的23.7%上升到1995年的31.8%），仍继续把大量的投资不断地投向不断亏损的工业企业，其结果只能是雪上加霜，使工业继续在高投入低效益的粗放增长方式中恶性循环。最后，不但达不到快速发展，从而

① 《资本主义国家农业经济概论》，中国计划出版社，1991年。

缩小与发达省区差距的目的，反而是浪费了宝贵的自然资源和有限的资金，延误了西藏现代化的整体进程。试想，“百元投资实现利税约4元左右”的企业发展效益怎么可能推动西藏工业化的实现呢！因此，在西藏实现工业化，一定要从西藏的实际出发，西藏的工业化必须建立在农牧业现代化的基础上，一定要与农牧业市场经济发展相适应。纵观世界上德、法、意、荷、日等工业化国家，从农业社会进入工业化社会，少则用了几十年的时间，多的甚至用了上百年的时间。由此可见，工业化的难度是可想而知的。我们必须认识到，西藏实现工业化、现代化的长期性和复杂性，切不可急于求成。

四

更重要的是我们应该看到，在西藏重视发展农牧业和农牧民的现代化，不仅具有极为重要的经济意义，而且具有极为重要的政治意义。首先，西藏87%以上的人口是农牧民，他们居住在农村牧区，西藏社会局势稳定不稳定首先要看这87%以上的人口是否稳定。正如邓小平同志所说：“中国有80%的人口住在农村，中国稳定不稳定首先要看这80%稳定不稳定。城市搞得再漂亮，没有农村这一稳定的基础是不行的。”[①] “中国社会是不是安定，中国的经济能不能发展，首先要看农村能不能发展，农民生活是不是好起来。”[②] 从这个角度讲，我认为我们投资亿万巨款在拉萨修建漂亮的办公大楼、大饭店、大宾馆、夜总会等，不如把这些国家资助和银行贷款用于发展农牧民的现代化更有经济意义和政治意义。因为邓小平说得很明确：“农村不稳定，整个政治局势就不稳定。”

---

① 《邓小平文选》第3卷，第237、213、65、77、355页，人民出版社1993年。

② 同上。

现代许多研究现代化科学的西方学者也非常重视农村稳定对于保持政治稳定的积极作用。美国的两位农村社会学家就认为："不发达国家的稳定依赖于农民的支持。""不发达国家的政府要保持政治的稳定，必须改变农民对政府的态度。"1989年前后，苏联解体，东欧剧变之际，西藏发生多起严重的骚乱事件。但这些骚乱事件大多集中发生在城市里，而且很快被平息下去了，并没有酿成全西藏的动乱。应该说，当时西藏之所以在政治上很快形成安定团结的政治局面，一定程度上得益于广大农村牧区的稳定。也就是说西藏之所以顺利闯过20世纪80年代末90年代初的大震荡这一关，除了党中央英明果断的决定之外，重要原因之一就是以农村家庭承包制和"两个长期不变"为中心的农村牧区的改革获得广大西藏农牧民的欢迎和拥护。据我们在西藏农牧区的问卷调查结果显示①，西藏农牧民最满意的政策是改革开放后"两个长期不变"和包产到户、包干到户的生产责任制以及免征农牧业税，休养生息、宗教信仰自由等政策。87%人口的农牧民满意了，广大的西藏农村牧区社会稳定了，那么，全西藏的政治稳定就有了坚实的基础和可靠的保证。

综上所述，西藏的农牧民和农村牧区的问题是当前和今后很长一段时间内，西藏社会主义现代化进程中关系到社会稳定、经济发展、人民生活改善、现代化进程快慢的事关全局的根本性问题和重大问题。西藏未来社会主义现代化的前途和命运总是与农村牧区、农业牧业、农民牧民的现代化前途和命运紧紧地联系在一起。西藏农村牧区的发展、繁荣与现代化，既是整个西藏发展、繁荣与现代化的主体，又是西藏在21世纪中叶基本实现现代化的前提条件。在西藏要实现从传统的农业社会向现代化社会的过渡，必须由农业人口占很大比重，主要依靠手工劳动的农业社会，逐步转变为非农业人口占多数，包含现代农业和现代服务业的工业化社会，必须由自然经济半自然经济占很大比重，逐步

① 《西藏家庭四十年变迁》，中国藏学出版社1996年。

转变为经济市场化程度较高的社会；必须由文盲半文盲人口占很大比重、科技教育文化落后，逐步转变为科技教育文化比较发达的社会；必须由贫困人口占很大比重、人民生活水平比较低，逐步转变为全体人民比较富裕的社会；要实现这些转变，主要的任务和难点无疑是在西藏的农村牧区。因此，重视西藏农牧民的问题，深化西藏农村牧区的改革，发展现代化的农牧业经济，已经历史性地摆到了我们面前。我们必须认真学习和领会邓小平有关农民问题和农业发展的理论，坚定不移地贯彻落实中央十五大和十五届三中全会精神，坚持“八个不动摇”，即：坚持把农牧业放在经济工作的首位不动摇；加大狠抓农牧业的力度不动摇；增加对农村牧区的投入不动摇；落实扶持农牧民致富的政策措施不动摇；各行各业支援农牧业不动摇；减轻农牧民负担和扶贫攻坚不动摇；科技兴农，改善农牧业生产条件不动摇；狠抓农牧业的产业化不动摇。

五

随着我国改革开放和现代化建设的深入发展，我国改革开放的总设计师邓小平，根据国际形势的发展趋势和中国的国情，提出了中国特色的社会主义现代化分三步走的战略目标。邓小平关于中国现代化“分三步走”的战略思想是建设有中国特色社会主义理论的重要组成部分，也是我们建设西藏现代化的强大思想武器。它为我们指明了西藏农村牧区现代化发展的道路和长远方向，也为我们规划了西藏实现农牧业现代化的基本历程。当前，西藏的改革开放深入发展之际，我们进一步学习和理解邓小平分三步走的战略思想的深刻内涵，对于深入贯彻党的十五大和十五届三中全会精神，解决西藏的农牧民和农牧业的现代化问题，具有重大的现实意义。

（一）改善和提高农牧民的生活水平

现代化本身并不等于资本主义，它也可以是社会主义的。由于不同的社会制度有不同的意识形态和奋斗目标，所以所向往和追求的现代化也不相同。我国建设中国特色的社会主义现代化的根本目的是为了造福于人民，为了满足人民日益增长的物质文化需求，逐步消灭剥削，消除两极分化，最终达到全社会的共同富裕。因此，我们若要向全世界充分表明只有社会主义才能救西藏，首先最重要的就是让占总人口87%以上的西藏农牧民摆脱贫困，提高生活水平，实现邓小平提出的“小康水平”。就目前西藏的实际情况和发展速度而言，2000年城镇居民的人均收入水平、基尼系数指标、恩格尔系数指标、文化用品及文化教育服务消费比重指标和中学入学率等基本上可以达到小康水平指标，其中部分指标可能会超过“小康水平”的指标。然而，值得我们注意的是，随着市场经济的深入发展，城乡居民收入差距进一步拉大。据统计，1997年城镇居民人均生活费收入达到5135元（按1990年综合平均价计算）的情况下，农牧民人均纯收入只有1085元。据统计，1995年西藏城乡居民收入之比由1994年的4.0:1上升为4.6:1。而且农牧民生活的恩格尔系数高达70%左右，离44%~46%的小康指标相差甚远。文化教育方面的指标更是存在着很大的距离。农村牧区劳动力人均受教育年限仅为2.5年。问题的严重性还在于，现在距离实现小康目标要求的时间只有两三年了，时间短、差距大，难度就更大，任务更艰巨。很显然，西藏能否实现现代化建设的第二步战略目标即小康目标，关键在农村牧区，难点在农村牧区。如果我们不能保证在农牧民发展生产的基础上逐步增加收入，西藏实现小康的目标就可能落空。而农牧民不能达到小康，整个西藏就不可能达到小康。尤其需要提及的是，农牧民近年平均收入不高是在连续多年农牧业丰收和农牧业产品商品率有所提高的情况下出现的。究其重要原因之一就是市场上农牧民日常生活用品价格指数上涨幅度大大高于农牧民人均年纯收入的增长。我们的问卷调查显示，西藏广

大农牧民最不满意的事就是物价上涨幅度太快。

近十年来，随着改革开放的深入和市场经济的迅速发展，西藏城镇市场发展迅速，城镇居民的消费水平提高很快。1997 年人均达到 4744 元，比 1996 年增长 17.9%。而农民的消费水平 1997 年人均只有 939 元，比 1996 年只增长 7.6%。由此可见，目前，西藏农村牧区的市场不活跃，农牧民收入水平不高。因此，努力增加农牧民收入，开拓农村牧区巨大的潜在市场，从而扩大区内的市场需求，已成为越来越紧迫的问题。如果我们不努力提高农牧民的收入，西藏的市场就失去了最大的消费群体，农村牧区广阔的工业品市场就不能兴旺，必然影响全西藏的市场繁荣。我们不可能仅仅依靠不到西藏总人口 20% 的少数人的消费增长带动整个西藏经济的增长。西藏的市场繁荣和发展离不开占人口 87% 以上农牧民收入的增长和生活水平的提高，因此，未来几年中，如何通过各种办法，增加农牧民的经济收入，提高他们的生活水平，让广大农牧民的生活从温饱型向富裕型方向转变，是我们首先要解决的最重要的问题。对于西藏各级领导干部来说，在年年提高干部职工工资收入的时候，一定要考虑怎样使农牧民的收入年年增加。因为，农牧民的收入不尽快增加，那么干部拿工资的工作目的就达不到，西藏的社会主义现代化的战略目标就不能实现。按照邓小平“三个有利于”的标准，改善和提高人民生活水平，是我们建设有中国特色社会主义现代化的主要目的之一。我们理应给予高度重视，并把它放在一切工作的首位。

（二）抓紧教育和培训，实现农牧民“人的现代化”

马克思主义认为，人是生产力的主要构成因素，离开了人就谈不上发展生产力的问题。同样，今天我们研究现代化，用人均国民收入、经济增长方式、政治民主化等来衡量和解释现代化固然是重要的，但是如果忽视了现代化中需要什么样的人的问题，不去研究参与现代化的主体即人的心理特征、价值观念、技术水平、科学知识等的能力或水平是否能够适应现代化社会的要求，

能否跟得上现代社会的节奏，能否满足现代化发展的需求，那么我们根本不可能对现代化过程中出现的各种问题作出满意的解答。实践证明，在任何社会、任何时代和任何地区，人都是现代化进程中最基本的因素。如果没有人的心理、价值观念、态度和技术等向现代化方向转变，即使引进先进的技术和管理方法，现代化的失败和畸形发展都是不可避免的。尤其是西藏这样一个刚从类似于欧洲中世纪社会的政教合一的封建农奴制社会脱胎而来的边疆民族自治区，人的现代化显得更加重要，更加紧迫。因为农牧民不但是西藏人口的主体，而且是西藏传统文化、传统观念、传统心理的主要载体。

西藏传统文化中的思想观念、行为方式、价值取向、情感模式、生活方式等等，很大程度上体现在西藏农牧民身上。因此，在西藏提高人的素质，实现“人”的现代化最主要，也最难的是解决占人口 87% 以上农牧民的教育和培训问题。据统计，1990 年西藏的文盲和半文盲率高达 44.4%，每千人中只有一个大学生，每 500 人中才有一个中专学生，每 100 人中一个中学生，每 14 个人中一个小学生。如果扣除城镇人口和机关干部，那么西藏农村牧区的文盲率比例更高。与此同时，百分之八九十以上的西藏人，尤其是农牧民大部分都信仰宗教。据我们问卷调查结果显示，无论城镇还是乡村，家庭每年的消费开支中，宗教费用的开支占相当大的比例，有不少地方用于宗教的开支超过用于子女教育的开支。面对这样一个事实，我认为西藏要逐步实现社会主义现代化的目标，从中央到地方，必须下大决心，加大对西藏农村牧区宣传教育的力度和教育投资的力度。鉴于目前西藏教育主要是缺少资金和师资队伍的实际困难，可否在各省市的援藏干部中增加教师队伍的数量（包括大学、中学和小学教师），同时加大中央和省市援藏资金中教育专款的比例。同样，扶贫项目中把提高西藏农牧区人口的素质放在重要位置，从长远的战略眼光看，“给钱给物不如给好教师、好技术员、好技术”。而且，无论是中央拨款，各省援助还是西藏自治区投资，至少每年应该

保证10%～15%的资金用于农牧区的学校教育、技术培训、管理培训、扫除文盲等项目。

从我们近几年调查的农村牧区社区的情况看，教育落后的重要原因，除了缺资金和师资队伍之外，农牧民自己对教育的漠不关心或不重视也是一个重要原因。西藏农牧民讲究实际利益，因此，在农村发展教育包括成人教育，必须与当地农牧民致富奔小康的利益紧密地结合起来，通过解决农牧民生产中，特别是发展第三产业中遇到的问题，传授实用生产技术，把教育与农牧民的实际生产结合起来，才有可能调动农牧民对教育的积极性。

从国际上看，印度的“绿色革命”、韩国的“丝带运动”都是为了培养农民，而且这些措施在农村现代化中发挥了重要作用。西藏农村牧区要发展农牧业现代化，必须树立全党和全民的教育和科技意识，真正把提高农牧民的素质放在战略重点的位置。

（三）实现邓小平“第二个飞跃”的现代化战略目标

邓小平对我国的农业发展提出了“两个飞跃”的战略目标，“第一个飞跃，是废除人民公社，实行家庭联产承包为主的责任制”。“第二个飞跃，是科学种田和生产社会化的需要，发展适应规模经营，发展集体经济”。而且明确指出前者“长期不变”，后者“是很长的过程”[①]。我认为西藏的农牧业目前正处在从“第一个飞跃”向“第二个飞跃”过渡的关键时期，能否实现在“第一个飞跃”后解决温饱和实现小康目标的基础上，迈入“第二个飞跃”，是西藏农牧区现代化最艰难但又不得不迈出的一步。而且只有迈出这艰难的第二步，才有可能实现农村牧区的现代化。

自党的十一届三中全会和中央第一次西藏工作座谈会以来，家庭联产承包责任制和“两个长期不变”在西藏的推行，极大

① 《邓小平文选》第3卷，第237、213、65、77、355页，人民出版社，1993年。

地调动了广大西藏农牧民群众的积极性，大部分农牧民摆脱了贫困，实现了温饱。然而随着改革开放和市场经济的深入发展，西藏要实现市场化、城市化、社会化、工业化等现代化目标，面临着许多自身难以解决的矛盾。如人口增加、草场和耕地减少、农牧业抵御自然灾害能力弱、农业生产资料价格上涨、农田水利设施落后、农牧业产品流通渠道不畅、农牧业投入仍然不足、资源开发不足、交通不便，能源缺乏、贫富差距加大、市场狭小、资金不足、乡镇企业发展缓慢、劳动力流动和转移缓慢等等。很显然，今后一段时间，各级领导面临着必须思考的一个重要问题，就是通过什么途径实现西藏农牧区的“第二个飞跃”。从目前西藏农牧业实际发展水平来看，我认为实现西藏农牧业生产的社会化和规模经营，缺少的是能带动农牧民从自身利益出发，主动积极地参加对他们增加收入有好处的主导产业。现在西藏的大部分重点企业是国有企业，他们消耗了大部分资金而又年年亏损，有相当一部分国有企业经济效益不佳的状况迄今尚未根本扭转，成为国家的负担。而且这些企业与广大的农牧民的经济利益没有直接的关系。仅 1993 年，西藏全区预算内国有企业 384 户，亏损户占 50.78%，亏损额达到 15997 万元，然而我们的投资趋向仍在支持这些亏损企业的发展。1989 年西藏全民所有制企业的基本建设投资占投资总额的 77.2%，1990 年增加到 85.7%。与此同时，农业投资只占基本建设总投资的 4.62%。[①] 这种显而易见的从计划经济时代就开始存在的“城市和国企倾斜”的投资战略，是西藏农牧业落后的重要原因。今天在我们即将跨入 21 世纪的时候，必须认清和解决“城市偏向”、“国企偏向”的问题。把我们投资和关注的视线转移到实现农村牧区“第二个飞跃”的热点、难点上来。把有限的资金集中起来投入到能带动农村牧区一方经济起飞的产业之中。

---

① 《1995 年西藏经济形势分析与 1996 年经济发展预测》，见《西藏研究》1996 年第 13 期。

纵观世界各国的农业现代化的发展过程，实质上就是一个农业产业化的过程。西藏农牧业要实现从传统农牧业向现代化农牧业转变，同样离不开走产业化的路子。从目前西藏的资源布局来看，完全有条件建立各地区主导产业基地连接农牧户的产业生产经营体系。例如，阿里、那曲的山羊绒，林芝的南美藜，昌都的松茸、虫草等都是农牧民正在以家庭为单位经营的副业生产，并已成为农牧民收入的重要来源。然而由于生产规模太小，经营分散、信息不灵、技术低下，劳动成本（时间和运输）高等原因，不能形成拳头、主导产品和社会化产业化的生产。这就需要政府出面资助、组织，部门帮助培训、引导群众按区域规划，参加发展这些商品率高的主导产业的经营体系。可以把一家一户的分散小生产，通过股份合作制的公司等形式改造成具有一定社会化和规模的产业化商品生产。政府的任务就是根据市场需求和地方资源优势，确定不同区域的主导产业和产品，以农畜产品主产区、交通沿线地区、边境贸易区和城镇附近的农村牧区作为示范和起步区域通过公司加农牧户的组织，企业连接产品基地，实现企业化管理、一体化经营、社会化服务、专业化生产。形成一个区域产供销、贸工农、农科教一体化、产业化的生产经营体系。力争在短期内形成几个各具特色的农牧业产业化“龙头”。我相信用不了很久，西藏广大的农牧区就会出现国家、集体和家庭产销联营、利益共享、风险共担的农牧业产业化的现代化格局。从而越来越多的农牧民（尤其是青年一代）通过产业化的生产网络，走上工业化和城市化的现代化道路。

原载《中国民族工作五十年理论与实践》，
中央民族大学出版社，1999 年

西藏家庭结构和功能变迁初探

40 多年来，国内外许多人类学家、社会学家、经济学家和人口学家的研究结果表明，随着人类社会工业化、都市化和经济市场化的发展，世界上的家庭结构发生了深刻的变化，而且，这种变化的总趋势是家庭结构的核心化和家庭人口平均规模的缩小。但就不同地区或不同国家的家庭结构变化而言，不能一概而论。例如，日本和非洲地区的情况就迥然不同。近 40 年来，日本家庭人口平均规模急剧减小，仅从 1955 年到 1975 年的 20 年间，日本户均人口从 5. 1 锐减到只有 3. 8 人，同时，家庭结构中只有一对夫妇和未婚子女的纯核心家庭持续上升。[①] 与此相反，非洲地区仍然被认为是大家庭的世外桃源，在非洲大陆上一对夫妇外加未婚子女的核心家庭迄今被认为是凤毛麟角，40 多年中非核心化和继续保持大家庭的趋向在非洲没有多少改变。[②]

中国家庭问题的研究随着近年来人口普查工作的全面开展也

---

① 森冈清美：《当代日本家庭人口的变化》，见《国际社会科学杂志》（中文版）第 8 卷第 4 期，第 79 ~ 91 页，1991 年。

② 秦雷丝·洛拉斯—勒考赫：《非洲家庭的发展趋向和人口演变状况》，见《国际社会科学杂志》（中文版），第 8 卷第 4 期，第 37 ~ 55 页，1991 年。

受到重视，并进行了较大规模的家庭调查。[①] 这些调查研究的成果证明，中国的家庭结构在过去40多年里也发生了明显的变化。有的社会学家把中国家庭结构变化的总趋势归纳为两点：1. 家庭规模开始变小，家庭成员人数在减少。2. 家庭结构向着核心化发展，小家庭普遍增多。[②] 那么，西藏的家庭结构有何变化呢？我带着这个问题参加了中国藏学研究中心1995年度重点科研项目“西藏百户家庭调查”。以下主要依据这次调查的问卷统计资料，结合第四次全国人口普查资料和1993年我们进行的《中国国情丛书——拉萨卷》的调查材料，对西藏家庭结构和功能的变化进行初步的探讨。全文分两部分，第一部分介绍家庭规模和结构变化的情况，第二部分重点分析影响家庭规模和结构类型变化的因素。由于家庭功能的变化是影响家庭结构变化的重要因素，因此，第二部分讨论的内容包括家庭功能的变化。

一、家庭结构的变化情况

家庭结构实为家庭的组成状况，其内容包括家庭的规模和类型两部分，虽然家庭结构是家庭的一种外在形式，但其变化往往与政治、经济、社会、文化、观念等的变迁有着密切的关系。这次我们的“西藏百户家庭调查”，直接涉及被调查者民主改革前后和人民公社时期以及改革开放后，共四个不同时期的家庭规模和家庭结构类型。统计资料主要来自户主的回忆和介绍，这虽不很准确，但也能反映出大概的情况。从调查问卷统计的结果来看，西藏解放40多年来的家庭结构变化主要表现在以下几个方面：

---

① 《当代中国农村家庭》，社会科学文献出版社1993年。

② 雷洁琼：《谈谈婚姻家庭问题的调查研究》，见《社会学与人口问题》一书，天津人民出版社1985年。

（一）家庭规模的变化

这里所说的家庭规模主要是指家庭人口的容量变化，包括户均人数和人口分布两方面的变化。就一般而言，衡量家庭规模大小的主要指标就是人口数量。西藏不同历史时期和不同地区的家庭规模有明显的变化和差异。

1. 户均人口的变化

从表 1-1 可以看出，西藏 40 多年来城市家庭户人数的变化总趋势是由多到少。以拉萨市鲁固居委会 40 户的统计为例，户均人数从民主改革前的 4.9 人降到民主改革后的 4.6 人，人民公社时期（1966~1980 年）的户均人数略有上升，即 4.8 人，但 20 世纪 80 年代改革开放后又很快下降到户均只有 3.7 人。据 1990 年第四次人口普查手工汇总资料显示，拉萨市的户均人数从 1982 年的 4.8 人下降到 1990 年的 4.53 人。因此，我们可以说，拉萨市的户均人数总的趋势是缩小。这与我国五城市调查的结果基本相同。①

与此相反，西藏农牧区的家庭人口规模在总体上呈扩大的趋势，尤其是改革开放以后，扩大的幅度非常明显。例如，江孜班觉伦布村 20 世纪 60 年代的户均人数为 4.9 人，70 年代上升到 5.4 人，而改革开放后的 90 年代已发展到户均 6 人。同样，安多腰恰乡牧民民主改革前户均只有 5.2 人，到了民主改革后的 20 世纪 60 年代上升到 5.6 人，70 年代公社化时期户均高达 6.1 人，改革开放后的户均人口为 5.5 人，略有下降，但据 1990 年第四次人口普查资料显示，安多县的户均人数是从 1982 年的 4.8 人上升到 1990 年 4.89 人。整个那曲地区是从 1982 年的 4.9 人上升到 1990 年的 5.26 人。因此，从总体来看，西藏牧区的户均人口，改革后呈上升趋势。

① 见李东山等主编《中国城市家庭》，社会科学文献出版社 1991 年。

表 1－1　　西藏百户家庭人口规模调查表

项目	总人口				总户数				户平均人口数				1人户			
													①	②	③	④
	①	②	③	④	①	②	③	④	①	②	③	④	N %	N %	N %	N %
江孜县班觉伦布村	175	182	221	265	33	38	42	44	5.3	4.9	5.4	6.0	0 0	2 5.3	1 2.4	1 2.3
拉萨市鲁固居委会	191	178	192	147	39	39	40	40	4.9	4.6	4.8	3.7	2 5.1	0 0	1 2.5	5 12.0
安多县腰恰乡五村	197	229	269	225	38	41	44	46	5.2	5.6	6.1	5.5	1 2.6	2 4.9	1 2.3	1 2.2

2人户				3人户				4人户				5人户			
①	②	③	④	①	②	③	④	①	②	③	④	①	②	③	④
N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %
2 6	3 7.9	4 9.5	3 6.8	7 21.2	5 13.2	4 9.5	3 6.8	6 18.2	9 23.7	6 14.3	3 6.8	3 9.1	3 7.9	3 7.1	9 20.2
8 20.3	7 17.9	3 7.5	7 17.5	5 12.8	8 20.5	4 10	4 10	3 7.7	4 10.3	12 30	8 20	1 2.6	6 15.4	9 22.5	12 30
2 5.3	5 12.2	4 9.1	1 2.2	6 15.8	4 9.8	7 15.3	7 15.2	8 21.1	5 12.2	2 4.5	7 15.2	8 21.1	9 22	7 15.9	8 17.4

6人户				7人户				8人户				9人户以上			
①	②	③	④	①	②	③	④	①	②	③	④	①	②	③	④
N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %	N %
5 15.2	10 26.2	10 23.8	6 13.6	2 6.1	2 5.3	3 7.1	4 9.1	6 18.2	2 5.3	7 16.7	8 18.2	2 6.1	2 5.3	4 9.5	7 15.9
8 20.4	8 20.5	5 12.5	4 10	7 17.9	4 10.3	3 7.5	0 0	3 7.7	0 0	1 2.5	0 0	2 5.1	2 5.1	2 5	0 0
3 7.9	3 7.3	6 13.6	9 19.6	5 13.2	3 7.3	4 9.1	5 10.9	1 2.6	4 9.8	5 11.4	4 8.7	3 7.9	6 14.6	8 18.2	4 8.7

注：①民主改革前（1950～1959）②民主改革后（1959～1966）
③人民公社时期（1966～1980）④改革开放以来（1980～1994）

2. 家庭户内人口的分布变化

除了户均人口数之外，家庭户内人数的分布和户内代数分布比例也能反映家庭规模的变化。1993 和 1995 年[①]，我们在西藏

① 1993 年调查是指《中国国情丛书——拉萨卷》的调查。

的两次调查都提供了这方面的数据资料，使我们得以更全面准确地比较40多年来西藏家庭户数中的结构变化。以下从纵横两个方面进行比较。

（1）从横向进行比较，20世纪八九十年代西藏城区的家庭户，4人和5人户的比例最高，分别占总户数的30%和22.5%，其次是9人、2人、3人、6人户，统计中没有7人以上的大家庭户（见表1－1）。据1982年人口普查，拉萨市城区的家庭规模基本上以1人、2人、3人户为主。这三类户分别占总户数的25.01%、18.18%、15.60%。相比之下，6人及其以上的大户所占的比重很小。与此相反，江孜农村各种规模家庭户中1～4人的小家庭户所占比例很低，比例最高的是5人、6人的中等户和8人、9人的大户。这四类户分别占总户数的20.5%、13.6%、18.2%和15.9%。安多牧区以3人、4人、5人和6人户为主，其次是7人、8人、9人大户。最少的是1人和2人户家庭（见表1－1）。同样，据1990年的人口普查资料表明，拉萨市区的家庭户规模以2人户、3人户、4人户等小家庭和中等家庭为主，而拉萨市属各县农村牧区的家庭中大家庭的比重较高。家庭内的代数：拉萨市区两代户占51.51%，其次是只有一对夫妇户的一代户，三代以上的户所占比例很少。拉萨以外的农村牧区除两代户外，三代户家庭的比重也很大。[①] 从中我们不难看出，西藏城市家庭人口的规模明显小于农村和牧区。

（2）如果我们进行纵向比较，40多年来，拉萨市区的家庭中6人和7人户以上的大家庭趋于减少，而4人户和5人户的中等家庭大量增加。1～3人户的小家庭有增有减，这与1982年和1990年人口统计的结果基本一致。1990年与1982年相比，拉萨市区7人户、8人户以上的大家庭减少，2～5人户的小家庭和中等家庭明显增多。[②] 农村牧区总的家庭人口规模大致经历了两个

① 见《中国国情丛书——拉萨卷》，中国大百科全书出版社1995年。

② 同上。

变化阶段。第一阶段，从民主改革前到人民公社时期，1～3人户的小家庭有明显的增加。表明这个时期家庭分化加快。而中等家庭，尤其是大家庭总的呈逐渐减少的趋势。第二阶段，从人民公社时期到改革开放以后，7人户以上的大家庭增长迅速，2～3人户的小家庭反而逐渐减少，其原因颇值得我们深入分析，其中牧区与农区的变化略有不同，牧区改革开放以后的8人户和9人户家庭略有减少，其原因可能与我们调查统计上的误差有关。

（二）家庭结构类型变化

家庭结构类型是家庭结构的重要组成部分，在社会学界有一个比较通用的分类标准，即把家庭结构类型分为单身家庭、核心家庭、主干家庭（直系家庭）、联合家庭和其他家庭五种类型。但其中的核心家庭除了一对夫妻及其未婚子女组成的典型核心家庭（或叫纯核心家庭）之外，还有子女婚后与父母分居或老年夫妻无子女而形成的"夫妻家庭"（或老年"空巢家庭"），此外还有一种被称为单亲的家庭（single - parent family），一般是指夫妻缺一，即子女有母无父或有父无母的缺损（不完整）家庭。为了便于分析，首先将以上所说的7种家庭结构类型的定义分别介绍如下：

（1）单身家庭：指现在一人生活和结婚时娘家婆家只有自己或丈夫一人的家庭，简称单独一人的特殊形式之一。

（2）单亲家庭：亦称单方家户（unical household），与"双亲家庭"相对而言，指夫妻缺一，但有子女的家庭。这是不完整（或缺损）家庭的特殊形式之一。

（3）夫妻家庭：无子女及其他亲属的夫妇或子女夭折后只有夫妻二人共同生活的家庭，这种家庭也叫缺少子女的缺损家庭。

（4）核心家庭（nuclear family）：现代社会最普遍的一种家庭类型，又称纯（或典型）核心家庭。因为这种家庭是由一对夫妻及其未婚子女构成，是小家庭的形式之一。

（5）主干家庭（或称直系家庭，stem family）：指一个家庭

中有两代以上，而每代只有一对夫妇（含一方去世或离婚）及其子女或未婚兄弟姐妹等。我们调查的多数主干家庭除一对夫妻及其未婚子女外，还包括其他的家庭成员，人类学上称这种家庭为小型的扩大家庭（或扩展家庭 extended family）。

（6）联合家庭（joint family）：这是一种古老的特殊的家庭形式，也可以说是人类学上最典型的扩大家庭。这类家庭的特点是以“亲嗣关系为纽带”，一般包含好几个世代，至少包括两代人以上的所有生育之家，它与主干家庭不同之处在于同一代人中有两对或两对以上的夫妇（含一方去世或离婚）。我们调查中的联合家庭一般由父母双亲和两个已婚子女及其配偶、后代组成。我们常说的大家庭就是指联合家庭和主干家庭，除此之外的家庭类型就是小家庭。

（7）其他家庭。除上面 6 种类型以外还有很多种特殊的家庭，包括未婚兄弟姐妹共同生活、祖辈与孙辈同住的隔代家庭、一对夫妇与夫妇一方的兄弟姐妹共同居住的家庭、未婚生的生父或生母与非婚生子女共同生活的家庭、单身者收养子女的家庭、一妻多夫或一夫多妻的家庭等。这些均归入其他家庭类型。

表 1－2　　西藏百户不同时期家庭结构类型统计表

项　目	拉萨市鲁固居委会								安多县腰恰乡			
	①		②		③		④		①		②	
	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%
1. 单身家庭	2	5.13	0	0	1	2.5	5	12.5	1	2.63	2	4.88
2. 单亲家庭	6	15.38	6	15.38	0	0	7	17.5	5	13.16	8	19.51
3. 夫妻家庭	5	12.82	5	12.82	3	7.5	1	2.5	1	2.63	2	4.88
4. 核心家庭	12	30.77	13	33.33	23	57.5	20	50	19	50	17	41.46
5. 主干家庭	13	33.33	14	35.9	9	22.5	6	15	10	26.32	9	21.95
6. 联合家庭	1	2.56	0	0	0	0	0	0	0	0	2	4.88
7. 其他家庭⑤	0	0	1	2.56	4	10	1	2.5	2	5.26	1	2.44
合计	39	100	39	100	40	100	40	100	38	100	41	100
1	2.27	1	2.17	0	0	2	5.26	1	2.38	1	2.27	
7	15.91	3	6.52	6	18.18	7	18.42	5	11.9	4	9.09	

续表

项　目	拉萨市鲁固居委会								安多县腰恰乡			
	①		②		③		④		①		②	
	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%	户数	%
1	2.27	0	0	1	3.03	0	0	0	0	0	0	
19	43.19	17	36.96	19	57.58	18	47.37	21	50	17	38.64	
14	31.82	21	45.65	7	21.21	9	23.68	12	28.57	17	38.64	
1	2.27	1	2.17	0	0	0	0	0	0	1	2.27	
1	2.27	3	6.52	0	0	2	5.26	3	7.14	4	9.09	
44	100	46	100	33	100	38	100	42	100	44	100	

注:①为民主改革前(1950~1959年);②为民主改革后(1959~1966);③为人民公社时期(1966~1980);④为改革开放时期(1980~1994);⑤其他家庭类型包括多偶婚家庭,未婚兄弟姐妹同住家庭,一对夫妻与夫(妻)方兄弟姐妹同住家庭,祖辈与孙辈同住家庭等。

西藏40多年来不同历史时期的家庭结构变化情况详见表1-2。这里需要说明的是，几个调查点的调查者对不同家庭结构类型的定义，略有不同的理解，因而统计结果必然略有不同。从我们统计的结果来看，西藏城市和农村牧区的家庭结构变化有以下一些特点：

1. 无论农村牧区，还是拉萨市，在不同的历史时期，核心家庭所占的比例一直最高，这是共性。但其变化在城市和农村牧区有明显的差异。拉萨市的核心家庭40多年来一直呈上升的趋势，尤其是从民主改革后到人民公社时期，核心家庭从33.33%上升到57.50%，上升的幅度很大。而安多牧区和江孜农村的核心家庭40多年来基本上一直呈下降的趋势，尤其是改革开放以后，江孜班觉伦布村的核心家庭从41.19%降到36.96%，安多腰恰乡的核心家庭从50%突然下降到38.64%，下降的幅度非常明显。

2. 主干家庭又叫小扩大家庭，是西藏的基本结构类型之一。从我们的统计结果来看，主干家庭在拉萨市居民家庭中一直呈减

少的趋势，且其减少的幅度很大，改革开放后比民主改革前减少了近一半，而安多牧区和江孜农村的主干家庭在民主改革后的30多年里一直呈增加的趋势，只不过改革开放后增加的速度比以前加快。例如安多腰恰乡的主干家庭改革后比改革前增加了13.8%，江孜班村增加了近10%。

3. 联合家庭和单身家庭都是家庭结构类型中比较特殊的类型，从表1-2可以看出，拉萨市的联合家庭是从有到无，而安多和江孜的联合家庭是从无到有，尤其是改革开放后略呈增加的趋势。值得我们注意的是单身家庭在农村和牧区所占比重不但小，而且呈明显减少趋势。然而拉萨市的单身家庭在改革开放后不但增加了，而且增加的速度加快。据1990年人口普查统计，拉萨市共有单身家庭3601户，占总户数的4.76%。[①] 1993年我们调查的拉萨市301户中，单身家庭高达6.33%。

4. 如果我们把表1-2上面的7种不同的家庭类型分为两大类，即大家庭（主要由主干家庭和联合家庭构成）和小家庭（由单身家庭、单亲家庭、夫妻核心家庭等构成），那么我们可以看到一个显著的变化规律，这就是拉萨市的大家庭40多年来越来越少，小家庭越来越多。而农村和牧区的趋势是大家庭逐渐增加，小家庭呈减少趋势，其中牧区民主改革后的小家庭有增有减。

二、影响家庭结构与功能变化的因素

家庭规模和结构的变化并非仅仅是家庭人口数量的变化，因此，我们研究家庭结构自然不能停留在对家庭人口数量增减的描述上。更重要的是研究影响乃至导致家庭结构变化的种种因素，以探求促使家庭结构变化的内在规律。根据我们“西藏百户家

① 见《中国国情丛书——拉萨卷》，中国大百科全书出版社1995年。

庭调查”提供的资料和我本人多次入藏调查收集的材料，我认为40多年来影响西藏家庭结构和规模发生变化的因素是多方面的，以下仅就笔者所认识到的一些因素，提出一些不成熟的看法，与关心西藏家庭研究的贤达们共同探讨。

（一）西藏家庭规模和家庭结构类型的变化

我曾在《阿里农村的传统土地制度和社会结构》[①] 一文中写道：在西藏，土地是人们赖以生存的永久性的生产资料，也是世代传承的重要财产。因此，人与人之间围绕着土地的使用、占有、支配、分配等问题结成各种各样的互助和依存关系，并由此引导出西藏传统社会的基本结构，包括家庭结构。1959年以前，西藏贵族为了使世代聚积并代代传承的土地和财产不受分割，千方百计地维护多代同堂的大家庭不分离，甚至采取兄弟共妻等特殊的婚姻家庭形式保持大家庭的团聚。贵族家庭最担心发生的事是兄弟分家立户分散土地，从而削弱实力，降低地位。因此，一般都不鼓励把土地再分配给新立户的小家庭，对他们来说最理想的情况是所有的儿子都留在同一家庭中，实行共妻（尽管非常难于实现）。土地的不可分割性或难于分割的制度决定了贵族家庭组织的扩大化。在西藏传统的观念中，几世同堂、二老健在的大家庭，人们认为是好事。

而对农奴家庭而言，分家意味着差税负担的加重，两个家庭单位的差税自然比一个家庭的差税负担多得多。相反一个联合的扩大家庭既有利于家庭内部从事农业、牧业、副业和商业等的劳动分工协作，更有利于经受各种自然灾祸的打击和承受领主名目繁多的按户摊派的乌拉差役的重负。正如有的学者所言：“如果分了家，财产和劳动力都要分散，既影响生产，更无力负担农奴制度分户的重压。”[②] 1959年前山南地区调查表明“大多数差巴是如果人力分散，家财不聚，就很难抗住农奴主的摧残。兄弟和

① 见《中国藏学》1992年特刊，中国藏学出版社1992年。

② 《西藏封建农奴制社会形态》第315页，中国藏学出版社出版1995年。

睦共妻的家庭，人们认为是好事”，因为“兄弟团结，劳力强盛，容易上升发家”，而且“兄弟共聚一堂，不分家不拆散，财产可以保持集中”。就一般而言，农奴家庭中差巴家庭人口较多，耕种的土地也最多，中等以上的农奴家庭，平均每家在6人以上，而土地较少的贫苦农奴家庭，平均每家则只有4人左右，没有土地的奴隶家庭一般只有一至二人。[①]

由此可见，贵族为了聚集财产保持地位而举家团聚，农奴为了支差种地而保持大家庭。据《西藏自治区基本情况手册》介绍：1959年，西藏自治区全区总人口为122.8万，总户数为24.32万。[②] 那么户均人口应是5人。家庭结构正如表1-2所显示的那样，主干家庭和核心家庭构成民主改革前西藏家庭的主体部分，其中主干家庭所占的比例都比较高。民主改革以后，传统的家庭结构虽然不可能有根本性的变化，但仍能从统计资料中看到一些明显的变化。首先西藏全区的户均人口从1959年的5人下降到1962年的4.99人[③]，同样我们调查的几个点除牧区外，户均人口也都呈下降的趋势。家庭人口规模中农村牧区1~2人户的小家庭明显增多，而5~9人户的中等家庭和大家庭明显趋于减少。此外，单身家庭、单亲家庭等小家庭类型增加迅速，而主干家庭和联合家庭总的来说呈减少趋势。

民主改革后家庭规模和结构发生变化的一个最重要原因是生产资料所有制的变化，尤其是土地所有制的变化，使原来土地集中在少数领主手里的情况得到了改变，大量的农奴主所有的土地、牲畜、房屋以及生产工具在民主改革中被没收，并近乎平均地按人头分配给了广大的贫苦农奴。封建领主土地所有制的变化，使得传统的维系大家庭的物质基础即土地制度不复存在。家庭各成员分得近乎相等的一份土地、同等物质条件，使得昔日大家庭中兄弟之子之间的儿孙辈之间分家立户成为可能。尤其是两

① 《藏族社会历史调查》（二）第96~99页，西藏人民出版社1987年。

② 西藏自治区党委办公厅政研室编，1994年。

③ 同上。

万多名昔日没有婚姻自主也无所谓自己家庭的奴隶，有了自己的土地和房屋之后，纷纷成家立业，组成许多小家庭户。其结果是民主改革后，西藏家庭分化立户的速度加快。这应该说是民主改革后小家庭猛增，平均每户人口下降的重要原因。

人民公社时期，以土地和牲畜为主的生产资料从归家庭所有变成集体所有，而且生产经营中的劳动组织和分工也从家庭范围扩大到生产队。家庭传统的核心功能，即生产力功能被大大削弱。每个家庭除了经营少量的自留地、自留畜之外，就是养育子女和养老防老，其余的一切均在超越家庭的生产队统一下进行。家庭中每个成员生存的基本方式是靠工分吃饭。人与人之间超越家庭的社会关系不断强化，从而家庭的分化另户过程加剧，家庭结构进一步向小型化方向发展。从表 1－2 可以看出，人民公社时期，无论城区，还是农村牧区，核心家庭、夫妻家庭、单亲家庭等小家庭所占的比例都是明显上升。同时联合家庭和主干家庭的比例虽未出现大的变化，但从总体上看呈下降趋势。这种情况一直持续到 20 世纪 80 年代为止。

1978 年以来，中国以农村的改革拉开了整个社会改革开放的帷幕。这场改革在西藏广大的农村牧区是以广泛推行“两个长期不变”（即牧区实行“牲畜归户，私有私养，自主经营，长期不变”和农区实行“土地归户使用，自主经营，长期不变”）为主要内容的家庭联产承包自主经营责任制。自此，土地和牲畜等主要生产资料的使用权、支配权、所有权，由集体重新回到了以家庭户为单位的个体农牧民手中。这次改革虽名为家庭联产承包制，但在西藏实际推行过程中，包产到户成为主要形式。新的政策和体制的推行再次改变了乡村牧场的基本生产组织形式。生产的整个过程都已落实到各农牧户家庭来完成。使家庭再次成为生产组织的中心，从而集体化时期一度被削弱的农牧户家庭的核心功能即生产功能重新处于决定性的地位并得到不断的强化。其结果，农村牧区的家庭结构也随之发生变化，即家庭人口规模扩大，家庭结构类型中主干家庭和联合家庭等大家庭或扩大家庭出

现了增加的趋势。例如，江孜班村农户的户均人口从改革前的5.4人增加到改革后的6人，同时7人以上的家庭也有显著增加，主干家庭从28.57%增加到38.64%，联合家庭增加了2.27%。同样，安多腰恰乡牧户的主干家庭从改革前的31.82%增加到改革后的45.65%。与此相反，在人民公社时期一度兴盛的小家庭（包括核心家庭、单身家庭、单亲家庭、夫妻家庭）在改革开放后所占比重呈减少的趋势。（详见表1－1和表1－2）

综上所述，西藏家庭规模和家庭结构类型的变化首先与西藏40多年来以土地制度为核心的社会经济改革有着紧密的联系。其中民主改革、人民公社化运动和改革开放对家庭规模和结构变化产生的影响最大。民主改革使上百万昔日无地的农奴获得近乎相等的属于自己的土地，加上婚姻自主，生活改善，加快了家庭自身分化另立户的过程，总户数大量增加，家庭规模缩小。人民公社时期，土地归集体所有，并统一生产、计划、分配，使家庭的核心功能被削弱，家庭更加向着核心化方向发展。改革开放后，土地和牲畜等主要生产资料重新归家庭经营，家庭的生产功能重新恢复并强化。以家为单位的经济经营增加了家庭结构扩大化的向心力，家庭规模再次扩大。

（二）家庭的生产功能对家庭规模的影响

众所周知，西藏的农牧业生产力水平还很低，尤其是广大农牧区的家庭经营生产迄今没有摆脱以手工和体力为主的局面。机械化程度低，科学技术普及率不高。在这种情况下，提高劳动生产率主要靠手工劳动力的大量投入。每个家庭劳动力的强弱、多少以及质量高低在一定程度上决定了农牧业收益的多少和好坏，从而也决定了家庭劳动产品分配的多寡。从我们统计的数据也可以看出，家庭人口和劳动力状况正成为影响家庭经济收入的主要因素之一。无论江孜班村农户，还是安多腰恰牧户，比较普遍的情况是人口多、劳动力强的家庭收入和生活水平比人口少、劳动力弱的家庭好。这就是说家庭人口、劳动力与家庭收入和生活水平成正比。例如：1994年江孜班村人均收入达到1000元以上的

富裕户，家庭人口户均达6~8人，劳动力每户4~5人，土地每户31~38亩，牲畜每户22~38头。相反，人口少、劳动力少的家庭不但土地和牲畜少，而且人均收入只有几百元。该村最富有的4个家庭不但人口多，而且劳力强。因此，其情况基本上是人口规模大的家庭，农业的人均产值高，家庭收入高，经济效益好，反之则贫困。造成这种情况的原因虽然很多，但其中有几个非常重要的原因：一是实行联户责任制时，土地和牲畜基本上是按人口数量和劳动力大小分配的，人多则地多、牲畜多，奠定了致富的基础。二是改革开放后，家庭经济经营的多样化，需要更多的劳动力，家庭劳动力多不仅意味着可以有效地管理分配到户的大量土地和牲畜，而且意味着家中可以抽出更多的剩余劳动力从事农牧业之外更加赚钱的副业生产，包括跑运输、经商、开饭馆、卖菜等等。三是农牧业生产都是具有很强季节性的植物和动物生产，农忙和牧忙季节若有较多的劳动力投入就不会误农时和牧时。

由此可以看出，在以家庭为单位进行生产的条件下，劳动力多而家庭经济收入多的客观现实，在很大程度上刺激了农牧民家庭规模的扩大和组成大家庭的愿望，也刺激了农牧民多生育的心愿。从我们调查的问卷中可以清楚地看到藏族农牧民普遍希望多生孩子，而多生多育的原因之一，就是为了增加家庭劳动力。江孜班村和安多腰恰牧区，以“增加劳动力”为生育目的的分别占11.6%和23.3%。这也是近几年西藏农村牧区人口出生率很高的重要原因之一。仅安多腰恰牧户改革开放后人口增长率高达31.4%，劳动力增长率为26.4%，家庭人口和劳动力的增加又进一步促进了家庭规模的扩大和家庭结构类型中主干家庭和联合家庭等大家庭类型的增加。由此，我们似乎可以得出一个结论，即家庭的生产功能强化之时（如民主改革前后和改革开放以后），家庭对劳动力的需求量增大，从而导致家庭人口的增加和家庭规模的扩大。与此相反，一旦家庭的核心功能即生产功能被削弱时，家庭对劳动力的需求量减少，从而促使家庭人口的减少

和家庭规模的缩小。例如，人民公社时期，西藏农村牧区家庭中的成年成员一般都参加集体统一规划的劳动，家庭副业生产只占家庭收入的很小部分，家庭的生产功能很弱。因此，这个时期西藏农村牧区的家庭规模呈现出明显缩小趋势，家庭结构类型趋于小型化。

相比之下，拉萨市居民的家庭规模一直小于农村牧区家庭：核心家庭和小家庭所占的比例一直都高于农村牧区家庭。其原因之一就是拉萨市居民家庭一直是消费型占主导地位的家庭。就一般而言，家庭的消费功能被认为是推动家庭规模缩小的内在力量，即家庭的消费职能要求家庭有较少的消费者。

（三）家庭人口的自然变动是影响家庭规模和结构的重要因素之一

不少人口学家和社会人类学家研究的结果表明，家庭中人口的自然变动是影响家庭规模和结构的重要因素之一。所谓人口的自然变动，包含了人口的出生和死亡两个基本因素。在死亡率相对稳定的情况下，家庭人口自然变动的决定性因素是妇女生育率。家庭中已婚育龄妇女生育的子女数越多，存活率越高，家庭规模便越大，反之便越小。因而，已婚妇女生育子女数，在某种程度上直接影响着家庭规模的大小。

据西藏第四次人口普查统计，改革开放后的拉萨市城关区1989年人口出生率为17.33%，自然增长率为14.32%，同一时期，江孜县人口出生率为30.05%，自然增长率为23.84%；而安多县出生率为42.06%，自然增长率为24.91%。[①] 可见，改革开放以后，西藏农村牧区的人口出生率和自然增长率都比拉萨城区高得多。而且，西藏乡村的妇女生育水平几乎高出城市一倍。据有的学者调查，西藏城市妇女预期终身生育1.82个孩子，而乡村妇女则生4.57个孩子。[②] 就我们调查的情况而言，拉萨市

① 见《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》，中国统计出版社1990年。

② 石建华等：《西藏自治区人口生育状况》，见《当代中国西藏人口》，中国藏学出版社1992年。

鲁固居委会绝大部分妇女生育一个或两个孩子，三个孩子以上的生育较少。而且妇女平均生育子女数由民主改革前的3.3胎降至改革开放以来的1.5胎。从问卷统计中也可以看出，许多妇女表示不愿多生孩子，愿实行节制生育的妇女也比乡村多。据拉萨市鲁固居委会43户的调查统计，53.5%的户表示赞成计划生育，多数家庭希望有2个子女，最多不超过3个。而且，自改革开放以后，独生子女领证率持续上升。1994年自愿领取独生证的占育龄妇女的43.8%。相比之下，乡村妇女的生育率很高，安多腰恰牧户平均生育密度为2年左右，1974～1984年的10年间，17个生育妇女数，生育孩子76个，人均多达4.4个孩子。从我们的调查问卷统计显示，安多牧区生育5胎以上的妇女人数比例高达44.4%，而且调查中还了解到有一位妇女最多生了12胎（流产6胎）。

西藏农村和牧区多生多育的结果使家庭结构产生了微妙的变化。首先，孩子的父母虽然都疼爱自己众多的子女，但繁忙而劳累的农牧业生产和副业生产往往使父母无暇顾及所有的子女，加之农村牧区尚未健全托儿所、幼儿园等社会服务机构，因此，一般家庭都有1～2个老人代替孩子的父母照看孩子，形成了三代同堂、祖孙结合、隔代抚育的大家庭结构，出现了很多夫妻及其未婚子女与夫妻一方的父母共同居住的主干家庭。在这种家庭中，祖父母可以为年轻的父母操持家务，抚育子女，年轻的父母忙于生产而为抚育子女付出的精力较少。而在城市里，孩子既可送托儿所、保幼院、幼儿园等社会服务机构，也可雇请保姆代抚子女（拉萨市家庭请保姆已经非常流行）。因此，小家庭同样可以很好地抚育后代。

那么，为什么农牧民家庭的孩子比城市家庭多？为什么西藏农村牧区的妇女生育率比城市高一倍或几倍，这里面有很多原因：

1. 自从加里·S·贝克尔提出人力资本的投资问题之后[①]，关于抚育孩子的成本问题就引起学术界的重视。许多学者认为，近100多年来西方国家随着家庭收入的极大上升而每个家庭的平均孩子数目却大大减少的重要原因之一，就是父母抚育孩子的成本大大增加。也就是说父母为了提高孩子的质量（即孩子的文化素质和身体素质），对孩子的人力资本投资越来越大，从而使抚育孩子的成本不断增大，户主对孩子的需求量减少。

虽然我们这次的调查对抚育孩子的成本没有进行准确的统计，但我们从实地观察中不难发现，西藏城乡对抚育孩子的投资有明显的差异。拉萨市居民的生活水平和经济收入都比农牧民高，而且户主的文化素质也高于农村牧区，因此，极为关心子女的上学问题，对子女的文化素质的要求也较高。为此，他们培育子女所花的时间长，费用一年比一年高。据我们这次统计，1994年拉萨市鲁固居委会19户的家庭教育投资户均为591.21元，比1993年增长了341.41%。在这种情况下，子女越多，家庭负担越重。所以，近年来拉萨市居民中越来越多的人主动领取独生子女证，一些夫妇主动放弃二胎指标，并表示赞成计划生育政策。出现这种变化的原因之一就是抚育孩子的成本越来越高，一个孩子从小学到高中，需要十多年，若要完成中等专业教育或高等教育，则需要更多更长的时间。这期间的培养费用百分之八九十是由家庭承担的，主要是靠父母的收入。而对于父母而言，除了耗费时间、精力和金钱之外，这期间一般不可能从孩子身上得到经济上的直接收益。因此，拉萨居民（尤其是年轻妇女）越来越倾向于选择少生优育，他们宁可把有限的资金和时间集中花费在少量的孩子身上，使自己的孩子有更多受高质量教育和学习的机会。与此同时，拉萨市居民中走出家门参加工作、参与市场、主持生产经营的妇女越来越多，这些在市场经济中崭露头角的新一代妇女忙于各自的事业，她们在家生儿育女、照料孩子和主持家

① 见彭松建译：《家庭经济分析》，华夏出版社1987年。

务的时间日益减少。其结果生育率下降，家庭的规模随之缩小。

与此相反，西藏农村牧区抚育孩子的费用很低，一个家庭多生一两个子女，并不意味着消费水平的很大降低，因为农村牧区吃、住、行大部分自给自足，吃自己生产的奶、肉和糌粑等，住自己修建的楼房和制作的帐篷，出门大多步行或骑马，甚至一部分穿着也来源于自己生产。因此，家中多几个或少几个孩子对家庭的支出和消费不会产生很大影响。即所谓“添人不添粮，只添一张嘴”。于是人们对多生子女抱无所谓的态度。一般而言，一个家庭对孩子的最大投资之一是教育费（包括学费等）。但目前西藏农村牧区一方面子女入学率比城市低，另一方面，国家对农牧民子女普遍采取免费上学的优惠政策，减轻了家庭的投入。此外，从当前西藏农村牧区大多数地区的客观经济条件和劳动条件看，大部分农活或牧业生产由属于文盲的农牧民所承担。这也就从客观上促使家长不让自己的孩子入学，或者让孩子读到八九岁，然后带回家中帮助家里劳动。当孩子长到十几岁时已变成对家庭经济收入有贡献的、有相当大的劳动能力的农民或牧民，因而孩子的抚育成本更加减少了。低廉的培育费用，反而刺激了农牧民多生多育的愿望。

由此可见，在家庭的收入状况与体力劳动的投入成正比的情况下，农牧民比城市居民更倾向于把生育孩子看成是增加家庭劳动力，故而对子女数量要求多。在西藏农村牧区 7～10 岁的孩子便可作为辅助劳力参加生产，尤其是牧区，孩子从小放牧参加牧业劳动，对家庭经济的贡献是显著的。这样，孩子为家庭经济的预期收益与抚养成本低廉之间的巨大反差提高了农牧民家庭多生多育的意愿。

2. 国家对西藏农牧区的计划生育政策十分宽松，至今尚未实行类似内地的严格的计划生育措施。其原因正如毛泽东早在

20世纪50年代所讲："西藏地方大、人口少，需要发展人口。"[①] 我们调查的农牧区，虽然也有计划生育和优生优育的宣传，但藏族农牧民家庭的孩子生育量基本上都是根据各自的意愿决定的。

3. 西藏多数户主的传统观念中，把自己的晚年生活寄托在子女身上，他们养育子女的重要目的就是老有所依，老有所养。从客观上讲，无论城区，还是农牧区，养老保险和离退休后的社会福利保障制度尚未健全，父母年老后只有从子女处获得经济保险和生活服务以及精神慰藉。从我们调查的生育目的问卷统计结果也表明，户主选择"养儿防老"所占比例最高，拉萨鲁固居委会为72.1%，江孜班村为74.4%，安多腰恰牧区为86%。同时在人们的传统观念中，把家中子女多看作是社会实力的象征。这也助长了人们多生多育的愿望。

多生多育的结果，不但使西藏农村牧区的家庭人口迅速增长，而且促进了家庭结构朝着扩大化和复合型方向发展。

（四）家庭成员的婚姻状态变动对家庭结构的影响

1. 子女婚后居住模式直接影响家庭结构。子女婚后如果独立门户，则意味着建立核心家庭，如果婚后子女住婆家或娘家，则意味着建立主干家庭或联合家庭。居住的变化，可以说直接反映家庭结构类型的变化。我们仅就安多腰恰牧区的调查统计来看，民主改革前婚后独立门户者只有2人，到20世纪六七十年代的人民公社时期发展到10人。同一时期，安多牧民的家庭结构也出现核心化的发展趋势。但改革开放以后，安多腰恰牧民婚后独立门户者逐年减少，到1995年，只有4人。与此同时，主干家庭和联合家庭也出现增加的趋势。农区的情况与牧区基本相同，故不赘述。

西藏农村牧区近十多年来婚后独立门户者减少的原因是多方

① 1952年，毛泽东在接见西藏致敬团时所讲，转引自霍钟权《西藏的人口发展与人权保障》一文，见《当代中国西藏人口》，中国藏学出版社1992年。

面的。首先，改革开放后，家庭变为直接的生产单位后，子女与父母同住，满足了家庭内部劳动力分工协作多种经营的需要。家庭生产功能的加强，增加了家庭结构的向心力。其次，以目前情况来说，在国家财力有限、农牧业生产力水平尚低的情况下，国家和乡镇集体尚不可能对广大农村牧区丧失劳动能力的老年人全部实行社会保障，而社会上还未形成强有力的老年生活保障制度。因此西藏农村牧区绝大多数老人离不开家庭子女的赡养，于是有了我们常说的“养儿防老”的问题。对于农村牧区的青年人而言，结婚成家并非仅仅是二人身心的结合，家对他们意味着立业、经营、生产……而这一切离不开老人们长年积累的经验指导。因为，他们的农牧业生产知识并非从书本所获，而是在实践中通过父母或老年人的口传身教。所以，婚后与婆家或娘家组成一个大家庭，既可以充分发挥家庭赡养功能，解决老年人赡养问题，又可以加强家庭抚育功能，满足抚幼、资助、情感交流的需要。

而城市里的情况与农牧区不同。首先，在城市，许多老年人是工薪阶层，他们退休后一般享受退休金和公费医疗，还可以到养老院或敬老院（20 世纪 90 年代，拉萨市已有 55 个敬老院），老有所靠。尤其是随着社会上托儿所、幼儿园、各类学校等的发展和普及，以及家庭保姆和家庭教师等社会服务的兴起，使老年人在家庭中作为婴儿照看者、后代的教育者、生产的顾问和家务管理者的功能和价值降低了。其次，越来越多的城市青年离开家庭走向社会，他们在工厂、企业、机关、单位工作，他们的收入不再由父母分配，有的甚至独立经营企业，加入个体户的队伍，直接掌握了收入的分配权。独立的工作、独立的经济来源，增加了青年人独立生活的意识，于是出现了婚后独立门户、成家立业的情况。尽管如此，拉萨市鲁固居委会的主干家庭仍保持着15%的比例（表 1 -2）。这首先是因为受藏族传统家庭观念的影响，尊老爱幼是藏族的传统美德，父母对子女不仅要抚育成人，还要帮助他们成家立业，甚至有了第三代孙子辈，仍然尽职尽

责，减轻子女婚后的负担。子女也有回报老人和依赖父母的习惯。他们婚后仍希望继续从父母那里得到帮助，并尽赡养老人的传统义务。因此婚后愿意和父母组成主干家庭，共同生活。但是，城市家庭大部分不是生产单位，而是生活消费单位，满足尊老爱幼的需求只是问题的一方面。另一方面，核心家庭更适应城市中社会化生产和人口流动的需要。因此，一定比例的主干家庭只是城市家庭核心化趋势中的必要补充和辅助形式，它不会成为拉萨市家庭结构类型的主体。

2. 根据1990年全国第四次人口普查的结果表明，西藏自治区的离婚率高于全国，男女合计离婚率是全国的4倍。其中女性约为全国的10倍。[①] 这种高离婚率的趋势与全国总人口的婚姻状况恰好相反。同样，1993年我们对拉萨市301户居民家庭问卷调查报告显示，进入20世纪90年代，拉萨市离婚率呈上升趋势。[②] 1995年对拉萨45户居民的调查也证明，拉萨市的离婚人口比例继续上升，而且上升的幅度比较大，从1992年的10.07%，升至1994年的16.74%。从西藏全区的婚姻状况来看，城镇人口中离婚率高于农村牧区。而离婚率的提高，首先破坏了核心家庭的稳定，使很多核心家庭因离婚而变成单身或单亲家庭。从表1－2可以看到，拉萨市鲁固居委会改革开放后的单身家庭和单亲家庭的比例分别高达12.5%和17.5%。其中单亲家庭以母亲带子女生活的居多。这一方面反映了离婚而使家庭子女与母亲一起生活的事实，另一方面也反映了带子女的母亲难于再婚而保持单亲家庭结构的现状。相比之下，安多腰恰牧区和江孜班村的单身家庭和单亲家庭一直呈减少的趋势，其中一个重要原因就是农村牧区的离婚率比城区相对较低。农牧民普遍认为离婚是人生中的一大憾事，而且离婚被当成丑事传开，多数已婚夫妇都尽量避免离婚。一旦出现离婚纠纷都被当作大事进行劝说和

---

① 武建华等：《西藏人口婚姻状况分析》，见《当代中国西藏人口》，中国藏学出版社1992年。

② 《中国国情丛书——拉萨卷》，中国大百科全书出版社1995年。

调解。由此可见，离婚也是影响家庭结构变化的因素之一，一个最简单的核心家庭可以因家庭成员的婚丧离异而演变成单身、缺损、单亲等诸多不同的家庭类型结构。同样，一个复合或直系家庭，也可因成员离异而发生演变。

（五）影响西藏家庭结构变化的其他因素

从“西藏百户家庭调查”看，影响西藏家庭结构变化的因素还有很多，例如，住房问题、人口的迁移和流动、文化素质、人口的平均寿命、家庭人际关系的变化、妇女地位的变化、城市化和经济发展等等。

1. 首先，一个家庭的分化立户必须具备的重要条件之一就是有安家之处，才谈得上生儿育女等问题。我们住在城市里就知道，社会上往往出现很多由于住房紧张或困难而不能独立门户的情况，房价的上升和房租的提高使这种矛盾更加突出。无论农村，还是城市，建房和买房均不是一件轻而易举的事。因此，我们在寻找家庭结构变化的因素时，不得不考虑住房条件问题。据我们的调查人员在拉萨雪村的调查，过去很多青年人婚后一时找不到新房，就暂住在父母处，组成主干家庭。1995 年，为了布达拉宫维修和布达拉宫广场的整建，由国家出资建房，使雪村 600 多户居民迁入新居。仅这次搬迁活动使雪村居委会的户数新增 800 多户，其中大多数新户是从主干家庭中分化出来的核心家庭。这说明住房条件也是影响家庭结构变化的因素之一。

2. 人口平均寿命的延长，同样可以引起家庭结构的变化，因为随着人口平均期望寿命的提高和老年人口的增加会使高龄老人与更多的后代有共同生活的机会。就一般情况而言，一个家庭的户主寿命能延长到其子女结婚并生儿育女，那么一个比较标准的主干家庭就形成了。所以构成三代人家庭的先决条件是第一代人的寿命必须超过第二代人的生育年龄。依据人口普查资料，西藏和平解放 40 多年来，人口的寿命普遍延长，1990 年，西藏全区合计的人口平均期望寿命为 58.37 岁，与解放前相比，平均寿命增加了 22.37 岁，据不完全统计，解放前西藏人口平均期望寿

命只有36岁。[①] 从表1－3也可以看到，拉萨市鲁固居委会60岁以上人口占总人口的13.61%，其次是安多腰恰牧区9.41%。老年人口的增加和人口平均寿命的提高使三代以上的家庭比例增高。我想这也是西藏迄今保持较多主干家庭的重要因素。

表1－3　　城市与农牧区60岁以上人口统计

单位：人/%

比例 / 地区	总人口	60岁以上人口		60岁以上未婚人口				60岁以上已婚人口			
		人数	比例	男	比例	女	比例	男	比例	女	比例
拉萨市鲁固居委会	147	20	13.61	0	0	0	0	9	6.12	11	7.48
江孜班觉村	265	20	7.54	0	0	2	0.75	10	3.77	8	3.02
安多县腰恰乡五村	255	24	9.41	1	0.39	1	0.39	8	3.14	14	5.49

3. 改革开放以前，西藏与全国一样，无论农村还是城市，户口的严格控制，大大减弱了人口的流动和迁移。但改革开放后，随着市场经济的发展，人口受市场的诱惑而流动，尤其在开放的市场中人们以寻求经济利益和个人发展为目标，从四面八方涌向拉萨和交通沿线的城镇，造成西藏社会人口流动和迁移不断加快。以拉萨市为例，1990年城关区户口在外地而常住该市一年以上的人口多达27150人，占总人口的19.42%。[②] 其原因是拉萨的“内联外引”的开放政策吸引了区外众多的企业家和商人以及个体户到拉萨投资、经商、打工。使市区的暂住人口和流动人口迅速增长。同样西藏本地每年也有上万人迁出自治区。

不同民族和地区的人们，以不同的规模长期或临时地流入或流出拉萨市。于是传统的大家庭因不能适应经常流动的市场经营模式而逐渐分化，有的子女离家远走，有的夫妻两地分居，有的

① 姚运清：《运用编制简略寿命表分析西藏人口的平均期望寿命》，见《当代中国西藏人口》，中国藏学出版社1992年。

② 《中国国情丛书——拉萨卷》，中国大百科全书出版社1995年。

工作地点与居住地的分离，使家庭不能经常大团聚而发生分化。尤其是城市中的就业机会和市场的繁荣为年轻一代提供了更多的离开家庭走向社会的机会，他们随时离开家庭，服从社会的分工和需要而从事各种工作，并组成富有流动和简便的小家庭，以适应新的经济发展的需要。与此相比，安多、江孜等农村牧区的人口流动和迁移相对较少，即使进城经商的人，大部分离家不分家。因此，主干家庭的比例一直比拉萨高，家庭的分化速度相对缓慢。

表 1－4　　文化程度与家庭户类别比较（1990）

单位：人/%

项　　目	每千人具有的小学以上文化程度				家庭户类别					备注
	大学	高中	初中	小学	单身户	一对夫妇户	2 代户	3 代户	4 代户	
拉萨市城关区	49	130	202	295	3.90	10.49	51.51	7.36	0.11	
日喀则地区	2	10	18	167	6.01	2.66	46.55	19.27	0.94	
那曲地区	2	11	16	131	7.09	3.41	47.81	19.40	0.64	

4. 表 1－4 说明人的文化素质与家庭结构的关系。从中可以看到，拉萨市城区每千人具有的大学生、高中生、初中生、小学生都大大高于日喀则和那曲，与此相应的是拉萨市区的一对夫妇户和 2 代户的小家庭比例明显高于日喀则和那曲。而 3 代户和 4 代户的大家庭则少于后者。可见，人的文化素质的高低对家庭结构的构成是有影响的。就一般规律而言，文化素质越高的地区，小家庭的比例就越高，因为文化程度越高在社会上就业求职的机会就越大。这类家庭的父母把时间和精力更多地投在个人的事业和社会经济活动方面，从而倾向少生孩子，而且易于接受避孕知识和人口控制理论的宣传。在拉萨市，在受高等教育的人中间，3～4 口人的核心家庭就比较普遍。一般受过初中以上教育的人都倾向于晚婚晚育，并赞赏独立门户的小家庭。然而西藏的农村

牧区，受过初中以上教育的人，数量太少，比重也很小。因此，家庭的规模偏大，出生率高，家庭结构的核心化非常缓慢，主干家庭仍保持着较高的比例。在调查中我们深深地感觉到，农村牧区总的文化水平低和文盲率高应该是保持和巩固大家庭的一个重要原因。

5. 在传统的西藏社会中，广大妇女除了受三大领主的压迫和歧视之外，在家庭中，照料孩子和主持家务已成了定律，就像人们常说的“男外女内”。可以说妇女在成年期间的大部分时间都花在家务和孩子身上，仿佛她们一生下来就命中注定要负担生孩子、养育孩子、主持家务劳动的使命。她们几乎与世隔绝，独立于市场和社会之外，接触外界的机会很少，如在藏北牧区，妇女经常外出被认为是不守妇道的表现。然而我们的调查证实，40多年来，随着经济的发展和社会的进步，妇女在家庭和社会中的地位确实有明显的提高，尤其是改革开放以后，受市场大潮的冲击，一些年轻妇女率先走出家门，经商、打工、参加各种社会活动，有了更多的接受现代教育的机会。从而逐渐摆脱了经济上依赖父母或丈夫的情况，特别是在拉萨市，越来越多的妇女走上工作岗位，有了固定工资收入，与丈夫一样，有了自己独立的经济来源。妻子有了工资收入或其他经济来源，逐渐摆脱了完全依赖父母或丈夫的地位，从而男女事实上的平等日趋扩展到家庭生活的各个方面，出现了夫妻共同决策家事、共同主持家务、共同照料孩子的新局面。妇女在经济、社会及家庭中地位的提高，促使她们从方便个人的发展前途和适应新的社会经济环境的角度，考虑婚姻和生育以及家庭结构，出现了婚龄推迟、婚后独立门户和少生优生的趋势，给家庭结构和形式带来了新的变化。很显然，妇女地位的提高是导致“大家庭”分化和“小家庭”发展的重要动因之一。

当然，我们也看到，在广大的西藏农村牧区，妇女仍然是家务的主要主持者，她们在日常生产和生活中承担了重要责任，但是她们行使家庭决策的权力仍然十分有限。要彻底改变这种状

况，可能还需要很长的时间。这要取决于整个西藏社会经济发展的速度和水平。

6. 影响家庭结构变化的因素虽然很多，但起决定性作用的因素仍然是经济和生产的发展。首先从物质生产的角度看，目前西藏广大的农村和牧区，家庭仍然是主要的生产单位，人们固守本土，尽量自给自足，手工劳动，一代又一代地世袭着传统的职业。在这种情况下，由血缘关系构成生产单位具有明显的适应性，以主干家庭为代表的大家庭模式有它可取的地方，正所谓“人多好种田”。但我们也必须看到，随着近年市场经济的快速发展和农村牧区多种经营的出现，家庭之外的社会流动和劳动分工也正在形成。传统的家庭结构由此受到一定的冲击而产生小型化的趋势。更重要的是城市化的发展，西藏解放40多年来，以拉萨为中心向四面辐射的城镇化发展格局已基本形成，城镇人口不断上升。据1995年全国百分之一人口抽样调查结果表明，西藏全区城镇人口占总人口的比重由1990年的11.5%，上升为13.3%。居住在城镇的人口已达31.8万人。而城镇化最突出的影响就是使家庭的功能产生变化。即家庭的生产功能被社会化大生产所代替，生活在城镇中的人，随时随地都要服从社会生产的分工和需要，随时远离故土或家庭去从事各种工作。家庭不再是主要的生产单位，而是消费单位。在这种情况下，小规模的核心家庭更适应流动频繁的城市生产和生活。加上随着社会化的教育和社会服务的发展，以及福利设施的改善，人们赡养老人、抚育后代等一部分家庭功能也由社会承担，从而使家庭的结构更趋小型化。但这种小型化家庭发展的趋势与西方社会的家庭仍有差异。西藏城镇家庭受传统文化的影响，在家庭小型化当中，一直保持着一定数量的三代同堂的主干家庭，而且分化立户后的小家庭之间的联系和交流也非常频繁。

原载《西藏家庭四十年变迁》，中国藏学出版社1996年

拉萨的人口与民族

一、人口的变动特征

（一）人口数量的变动特点

拉萨市的人口数量直到1936年才有比较明确的记载。据《西藏史地大纲》介绍，当时拉萨市有5～6万人，其中包括3～4万寺庙僧侣和2万多居民。这是西藏政教合一统治下的一大特点，即城镇人口中僧侣人口占很大比例。此后，因社会制度和经济等多种因素的综合作用，人口数量下降，到1952年西藏和平解放之初，拉萨市区人口仅3万人（含市郊人口）。全市（含市所属11县和城关区）总人口为185939人，其中非农牧业人口37120人。1959年民主改革前夕，拉萨市（含市所属11县和城关区）的总人口发展到245081人，比1952年增长31.81%，平均每年递增4.02%。其中，非农牧业人口77799人，增长1.10倍，平均每年递增11.15%。然而，拉萨市区人口到1959年仍只有3万人，原因是这个时期不少僧侣从拉萨各寺还俗回乡，同时一部分人口流往国外。人口迁移对这个时期的人口增长产生了极为重要的影响。（见表1－1）

表 1－1　　拉萨市 1952～1984 年人口增长情况表

单位：人

年份	总人口	其中女性	农牧业人口	非农牧业人口
1952	185939	97618	148819	37120
1958	217654	113180	162655	54999
1959	245081	126952	167282	77799
1952～1959 年平均每年递增（%）	4.20	3.82	1.68	11.15
1960	249220	129096	169015	80205
1961	258262	132747	175747	82515
1962	265165	136295	180534	84631
1963	271730	138592	185195	86535
1964	272535	138993	164144	88391
1965	278394	141981	188291	90103
1959～1965 年平均每年递增（%）	2.15	1.88	1.99	2.48
1966	283993	144952	192183	91810
1967	289636	147832	196701	92935
1968	294692	150412	200619	94073
1969	299669	151033	204443	95226
1970	310200	156341	213808	96392
1971	315939	159815	218379	97560
1972	321610	162786	221760	100050
1973	328868	165872	224783	104085
1974	336528	170986	228652	107876
1975	344089	173316	231258	112831
1976	355278	177603	234415	120863
1977	363784	182306	237384	126400
1978	372175	186501	239511	132664
1979	383742	191067	242150	141592
1980	388921	195671	242083	146838
1981	372807	185214	248163	124644

续表

年份	总人口	其中女性	农牧业人口	非农牧业人口
1982	378019	188679	255106	123913
1983	381604	190619	257372	124232
1984	388105	196294	262440	125665
1965～1984 年平均每年递增（%）	1.76	1.72	1.76	1.77
1959～1984 年平均每年递增（%）	1.86	1.76	1.82	1.94
1952～1984 年平均每年递增（%）	2.33	2.21	1.79	3.88

资料来源：拉萨市统计局。

1959 年 5 月后，西藏全区实行民主改革，并为筹备和迎接自治区的成立，开始进行较大规模的生产和城市建设。为此，从内地兄弟省区抽调了一批人员先后赴西藏参加民主改革，支援西藏建设。随着经济的发展，人民生活和医疗卫生条件的改善，人口增长速度加快。拉萨市区人口由 1959 年的 3 万人增加到 1965 年的 48100 人，6 年共增加近 2 万人，自然增长 26%，机械增长高达 70%。拉萨全市（含所属 11 县）总人口由 1959 年的 245081 人增加到 1965 年的 278394 人，平均每年递增 2.15%。其中，非农牧业人口从 77799 人增加到 90103 人，年平均递增 2.48%。很显然，这个时期拉萨市乡村人口的增长比城镇人口增长缓慢。

自 1965 年起，拉萨市区的人口增长速度加快，从 1965 年的 48100 人增加到 1980 年的 121321 人，增加了 1.52 倍。尤其是 20 世纪 70 年代以后，市区人口增长幅度更大。主要原因是：1. 随着经济和城市建设的发展，一些汉族干部、职工通过各种渠道把子女或亲戚安排进藏解决户口以谋出路，如 1979 年，拉萨市（指城关区）人口自然增长 16.4%，而机械增长高达 53.6%（见表 1－2）。2. 西藏农牧业商品经济不发达，经济发展缓慢，影响了地区和县、乡小城镇的形成和发展，各方面的生活福利设

施远远不如拉萨优越，致使不少干部和少数农牧民从县、地区流向拉萨。拉萨市（含所辖县）总人口从1965年的278394人增加到1984年的388105人，平均每年递增1.76%，非农牧业人口年均递增1.77%（见表1－1）。与西藏其他地区比较，1965～1982年的17年间，拉萨市和昌都地区人口增长速度为中等，年平均增长率分别为2%和2.03%。这个速度低于阿里和日喀则地区，高于那曲地区。拉萨市所属11个县和城关区范围内人口增长也不平衡，人口增长速度最快的堆龙德庆县，17年间人口增长61.09%，年平均增长2.84%；而墨脱县同期人口增长7.04%，年平均仅增长0.40%。城关区、林周、当雄、尼木、曲水、墨竹工卡等年平均增长率在1%～1.99%之间。

表1－2　　1959～1980年拉萨市区总人口（含市郊人口）增长情况表

单位：人

项目＼年份		1959	1965	1970	1975	1980	1959～1980
年末总人数		30000	48100	57150	95683	121321	
净增人数			18100	9050	38533	25638	91321
其中	自然增长（%）		26.0	69.5	22.9	31.6	30
	机械增长（%）		74.0	30.5	77.1	68.4	70

资料来源：西藏自治区城乡建设环境保护厅《拉萨城市规划说明》，见《中国人口·西藏分册》。

20世纪80年代初，拉萨市人口的数量变动比较大。1985年市区人口为107712人，比1980年的121321人口减少了13609人。减少的原因有：1.1980年起市里下马了一批产品不对路、质量差、成本高，而原料和燃料不足的工矿企业。2.1980年开始大批汉族干部、职工内调。据人口户籍登记的资料表明，整个“六五”期间，西藏迁出人口超过迁入人口6万多人，其中绝大部分是城镇人口。这种大量的人口迁移，造成1952年以来拉萨市区人口增长的又一个低谷。1982～1990年的8年间，拉萨全市和拉萨市区的人口总量又有较大的发展。据1990年第四次全

国人口普查资料表明，拉萨全市（含所属7个县和城关区）总人口比1982年增加62609人，增长19.98%，平均每年增长2.30%。拉萨市区（城关区）1982年的总人口为103624人，1990年为139816人，增加36192人，增长34.93%，平均每年递增3.82%（见表1-3）。

表1-3　　1990年普查总人口及其增长情况表

单位：人

地区	1990年普查总人口	1982年普查总人口	1990年与1982年比较		
			增加人口数	增长%	平均每年增长%
全市总计	375968	313598	62609	19.98	2.30
城关区	139816	103624	36192	34.93	3.82
林周县	47122	42489	4633	10.90	1.30
当雄县	34025	28240	5785	20.49	2.36
尼木县	26248	2278	3207	14.23	1.68
曲水县	27346	25003	2343	9.37	1.13
堆龙德庆县	41210	37302	3908	10.48	1.25
达孜县	23517	20839	2678	12.85	1.52
墨竹工卡县	36684	32884	3800	11.56	1.38

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

20世纪90年代，拉萨市加快了改革开放的步伐，市场经济发展迅速，“内联外引”的政策吸引了西藏各地和兄弟省市的国有、集体、个体企业家和商人到拉萨投资、经商，市区的暂住人口和流动人口迅速增长。例如，1990年拉萨市区（城关区）户口在外地而常住该市一年以上者多达27150人，占总人口的19.42%；还有户口待定的2814人，占总人口的2.01%。据有关部门统计，1992年仅城关区就有外省市个体工商业者3000多户，4900多人。

1993年上半年，拉萨市有外省市的个体工商业者4600多户，6500多人，加上来自西藏各地农村的集体和个体工商业者，以及

区内外的朝圣者和其他流动人口,拉萨市的人口出现了过快的增长。为此,拉萨市政府在国民经济和社会发展十年(1991～2000年)规划和第八个五年计划纲要中把控制人口过快增长作为一项紧迫的战略任务。到2000年,全市人口自然增长率力争控制在14.6‰以下,其中城市控制在11.0‰以内,农牧区控制在16.5‰以下,10年中平均每年城市人口非自然增长率控制在6.0‰以内。

(二) 人口自然增长率和机械增长率变动特点

表1－4　　1989年西藏全区和拉萨市人口自然增长率

单位:‰

地区名称	出生率	死亡率	自然增长率	地区名称	出生率	死亡率	自然增长率
全区	31.14	8.28	22.86	尼木县	32.98	11.48	21.50
城关区	17.33	3.01	14.32	曲水县	29.03	9.76	19.27
林周县	27.83	5.88	21.95	堆龙德庆县	27.28	5.88	21.40
当雄县	37.27	8.69	28.58	达孜县	30.70	9.45	21.25
墨竹工卡县	36.55	8.39	28.16				

资料来源:拉萨市人口普查办公室。

从表1－4看,拉萨市区(城关区)的人口无论是出生率,还是自然增长率,都低于全区平均数和拉萨市所属7个县。这说明城镇人口的自然增长速度比乡村低,因为拉萨市的城镇人口主要集中分布在市区。以1980年为例,拉萨市区总人口121321人中,108687人为城市人口,占全市人口的89.59%,农业人口仅占10.41%。而乡村人口大部分分布在该市所属的7个县。城市中较发达的经济和文化对人们的生育观念产生一定的影响,尤其是城里的双职工一般不愿意多要孩子,国家对城市职工生育的控制比乡村严格,汉族职工基本上只允许生一胎,藏族职工最多也只能生2～3胎,故人口的自然增长率比乡村低。拉萨市区人口的机械增长率不稳定,有时高达81‰(1971年),有时低到零(1985年前)。其原因主要是受政策变化造成的人口迁移,如援藏、大学生

毕业分配进藏,或干部大量内调、派学生去内地学习进修,或招工及市场经济发展所造成的人员进出等,人口的机械变动产生的作用比乡村更为明显,造成了市区人口的增减波动较大。

(三) 人口的出生率和死亡率变动特点

总的来看,拉萨市人口的死亡率逐年下降,出生率和自然增长率逐年提高。从表 1-5 可以看到,1989 年拉萨市死亡率比 1981 年下降了 0.22 个千分点,自然增长率提高了 0.47 个千分点。这对于一个高寒缺氧、医疗卫生条件比较差的高原古城来说,确实是一个很大的进步。但也有例外,如 1989 年与 1981 年相比,大部分地区的出生率提高了,只拉萨市的人口出生率降低了 0.96 个千分点。这与拉萨市人口中汉族人口比例相对较高有一定的关系,因为汉族人口的出生率比藏族人口低得多。另外,拉萨市的死亡率比其他地区明显低,1989 年与 1981 年相比,死亡率下降幅度较大。据有关专家分析,西藏地区死亡率的地区差异受海拔高度的影响比较明显。从表 1-5 可看出,海拔较低的拉萨市、山南地区、林芝地区和日喀则地区的死亡率相对较低;与此相反,海拔较高的阿里和那曲地区的死亡率一直都比较高。

表 1-5　拉萨市与西藏其他地区的人口自然变动情况比较

单位:‰

地区	1981 年			1989 年		
	出生率	死亡率	自然增长率	出生率	死亡率	自然增长率
拉萨市	27.15	6.42	19.52	26.19	6.20	19.99
昌都地区	29.60	11.70	17.92	30.39	8.37	22.02
山南地区	32.49	9.20	23.29	29.37	8.02	21.38
日喀则地区	32.37	8.12	24.25	33.14	7.46	25.68
那曲地区	34.51	12.41	22.10	37.09	12.45	24.64
阿里地区	33.50	11.98	21.52	35.67	10.46	25.21
林芝地区	25.48	8.55	16.94	28.34	7.52	20.82

资料来源:西藏自治区第三、第四次人口普查资料。

拉萨市1990年人口的自然变动与全国同年的出生率20.98‰、死亡率6.28‰和自然增长率14.70‰相比，出生率和自然增长率都远远高于全国水平，而死亡率比全国低出0.08个千分点。

从1989年婴幼儿死亡人口占总死亡人口的比例中可看出（见表1-6），拉萨市的0岁婴儿死亡人口占总死亡人口的比重为16.25%，比那曲地区和阿里地区分别低15.69和9.65个百分点，但比全国高出9.15个百分点。同样，1~4岁儿童死亡人口占总死亡人口比重比全国高出3.93个百分点。

表1-6　1989年婴幼儿死亡人口占总死亡人口比重

单位：%

年龄	全国	西藏全区	其中		
			拉萨市	那曲地区	阿里地区
0岁	7.10	24.66	16.25	31.94	25.90
1~4岁	2.72	8.29	6.65	11.74	8.47

1990年第四次人口普查手工汇总资料表明，拉萨市的婴儿死亡率为82.44‰，其中男性为83.00‰，女性为75.31‰。与西藏各地区相比，拉萨市的婴儿死亡率最低（见表1-7）。此外，男性死亡率高于女性。1989年拉萨市人口年龄别死亡率具有婴幼儿和老年死亡率高，青少年和中年人死亡率低的“高、低、高”的特点。

表1-7　拉萨市和西藏各地区婴儿死亡率比较

单位：‰

地区	男女合计	男	女
拉萨市	82.44	83.00	75.31
昌都地区	138.95	174.80	154.91
山南地区	142.16	201.55	152.01

续表

地区	男女合计	男	女
日喀则地区	103.15	137.80	102.95
那曲地区	197.63	226.39	217.95
阿里地区	149.48	197.52	136.91
林芝地区	119.73	140.93	122.89

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

（四）人口迁移的机械变动特点

人口的迁移流动与人口出生、死亡一样，同属于支配人口变动的基本因素。尤其对于人口基数较少的拉萨市，各方面影响尤为突出。

西藏和平解放前，拉萨由于交通闭塞，民族文化的明显差异，给其他地区的居民进藏谋生带来极大的不便，加上传统社会制度的束缚和自身环境条件的制约等因素，人口的迁移和流动很少。直到和平解放以后，人口的迁移规模逐渐扩大。

西藏和平解放后，拉萨市人口的迁移主要集中于市区（城关区），在省区际人口迁入和迁出中，城关区分别占拉萨市的84.7%和79.7%。1980~1985年拉萨市的省际人口迁入和迁出分别占西藏全区的65.6%和63.4%（见表1-8），其迁移比重远远高于西藏的其他6个地区。而且这种迁移大多数是非农业人口的迁移，其中包括干部的分配和调动，招生、招工，复员退伍军人的安置，干部、职工家属投亲靠友入藏，还有干部、职工离退休等。因此，它具有受国家政策左右，以移居汉族为主，以及城乡差异大等特点。由于拉萨市的省际人口迁移主要以援藏的行政管理干部和技术干部为主，所以其人口迁移又具有大进大出的特点。尤其是干部轮换制的政策，加速了拉萨人口迁移周转的频率。例如，1979年辽宁、江苏、上海、湖南、山东等省市抽调进藏的大量干部，到1981年，其中的56%已内调。因此，这种人口迁移对拉萨市人口的民族构成只有短时期的影响。省际人口

迁入中还包括一部分未落户口的人员，据1985年统计，这类人员西藏自治区有近1万人（见表1－9），其中60%以上的人集中居住在拉萨市。

表1－8　1980～1985年拉萨市和西藏其他地区人口省际迁移的地区差异

单位：%

地　　区	迁移人口占全区比重		汉族人口占全区的比重
	迁　　入	迁　　出	
拉萨市	65.6	63.4	58.5
昌都地区	9.1	17.2	22.8
山南地区	6.6	6.0	6.1
日喀则地区	10.6	5.5	6.4
那曲地区	5.2	6.3	5.4
阿里地区	2.9	1.6	0.8

资料来源：《中国人口·西藏分册》144页。

表1－9　1985年拉萨市区和西藏全区未落户口人员统计

单位：人

地　　区	人　口　数			未落常住户口人员分类				
	合计	男	女	夫妻投靠	亲属投靠	投靠人员携带子女	流入谋生地定居	其他
西藏全区	9828	6479	3349	1594	860	1856	757	4761
拉萨城区	6637	4888	1749	953	379	1394	376	3535

资料来源：《中国人口：西藏分册》148页。

拉萨市省际人口迁出的原因，除了大量干部内调以外，还与每年将中学生送往内地各大学深造，1985年后又将大量小学毕业生送往内地各省、市上中学，以及内地进藏干部、职工离退休后大多数返回内地等有密切的关系。

虽然拉萨市的人口迁移中省内迁移比重比省际迁移小，但仍然高于西藏其他6个地区。据统计，1979～1985年拉萨市区内人口迁入占西藏全区的37.9%，迁出占49.0%，迁出高于迁入

（见表1-10）。

就西藏地区而言，拉萨市是受人口迁移影响最大的地区，仅1980~1985年拉萨市净迁移人口约3.7万人，这对于本来人口基数较小的拉萨来说，引起的波动必然很大，由此造成拉萨市人口的机械增长率远远高于自然增长率的特点。

表1-10　1979~1985年拉萨市和西藏其他地区省内迁移人口的地区差异

单位：%

地　区	省内人口迁移比重		各地区人口占全区总人口比重
	迁　入	迁　出	
拉萨市	37.9	49.0	20.0
昌都地区	19.8	18.5	25.9
山南地区	6.3	5.0	13.7
日喀则地区	17.3	16.5	24.8
那曲地区	11.5	9.1	13.0
阿里地区	2.9	1.6	2.7

资料来源：《中国人口：西藏分册》145页。

20世纪80年代以前，拉萨市人口的迁移由于受国家政策控制较严，自主性迁移相对薄弱，无论是干部调入调出，还是招工、招干、招生等都是在国家政策的控制下进行的。与此相反，20世纪90年代，为了“对外开放，对内搞活”，拉萨市的人口迁移有了新的内容，来藏投资、经商、打工的流动人口日益增多，而且规模由小到大。据西藏自治区有关部门的调查，拉萨市区1984年流动人口为3.8万人，1985年达到5.6万人。各种工程队云集拉萨城，商业、饮食业、娱乐业、修理业遍布大街小巷。据不完全统计，1985年，拉萨地区有区外施工单位100多家，商业方面有来自全国19个省、市、区的200多户经营者，加上朝佛、探亲、旅游等各类人员，流动人口大增。其特点是区外人口多于区内人口，主要集中在市区内，并且带有明显的季

节性。

流动人口的增加，一方面活跃了市场，促进了拉萨市第三产业的发展，传播了各种经济信息，并冲击着传统的自给自足的封闭思想观念，增强了本地居民的商品意识；另一方面也带来了不少新的社会问题。

二、人口构成状况

（一）人口的文化素质构成

与全国其他大城市相比，拉萨市经济、文化水平有较大的差距，但就西藏境内比较而言，人口的文化素质要比其他县市高（见表2-1）。1982年人口普查资料说明，拉萨市区大学毕业生占西藏全区的40.3%，大学肄业或在校的占全区的59.9%，高中和初中文化程度的各占33.6%和30.1%（见表2-2、2-3）。如果按千人拥有的大学生计算，拉萨市区为33人，仅次于北京36人，而高于上海市（24人）、天津市（16人）等。据1990年统计，拉萨市区每千人拥有大学生49个，大大超过西藏自治区每千人5.74个大学生的平均数；每千人中拥有的高中、初中、小学文化程度的人口，1982年分别是73个、192个和353个，1990年分别是131个、203个和295个，都高于全区的平均数（见表2-4）。拉萨市区较高文化程度人口的增长速度也快于其他地区（见表2-5）。

西藏全区在业人口中，拉萨市的各类专业技术人员所占比例为16.16%（1982年），同样远远高于全区平均4.17%的水平。

但从整个拉萨市（含所属7个县）的文化程度状况来看，具有小学以上文化程度的占总人口的比例仍然较低，近年来文盲、半文盲人口的比例虽然有明显下降，但仍占总人口的34.29%。特别值得提出的是1990年，全市6岁及6岁以上的人口平均受教育程度为3.55%，只相当于小学三年级。学龄前儿

童入学率为62.39%，低于昌都地区的68.09%和山南地区的68.04%。这对未来拉萨市人口文化素质的提高和现代化建设不利。

表2-1　　1990年拉萨市与西藏其他县各种文化程度人口的比较

单位：人

地区	合计	大学本科	大学专科	中专	高中	初中	小学
西藏全区	552123	4746	7864	24233	22357	84539	408384
拉萨市区	94789	2906	3971	80282	10190	28344	41296
日喀则县	27672	179	447	1619	1079	4485	19863
乃东县	23775	201	388	1168	1009	3382	17627
昌都县	21823	211	347	1525	1746	5730	12264
那曲县	14239	114	287	1107	699	2203	9829
林芝县	17613	379	538	883	1341	5211	9261
噶尔县	4061	69	165	502	326	1178	1621

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查资料统计》。

表2-2　　1982年拉萨市区和西藏其他城镇不同文化程度人口占全区的比例

单位：%

地区	5岁的人口	大学毕业	大学肄业或在校	高中	初中	小学	文盲半文盲
西藏全区	100	100	100	100	100	100	100
拉萨市区（城关区）	5.9	40.3	59.9	33.6	30.1	12，1	2.1
5个地区行署所在县	14.1	29.1	26.4	27.8	25.8	18.4	11.9
其他	80.0	30.6	13.7	38.6	44.1	69.5	86.0

说明：5个地区行署所在县是日喀则县、乃东县、林芝县、那曲县、昌都县。
资料来源：《西藏自治区第三次人口普查资料汇编》。

表2-3　1990年人口普查时拉萨市与西藏其他6个地区的各种文化程度人口

单位：人

地区	合计	大学本科	大学专科	中专	高中	初中	小学
西藏全区总计	552123	4746	7864	24233	22357	84539	408384
拉萨市	162179	3094	4312	9979	11448	34671	98675
拉萨市城关区	94769	2906	3971	8082	10190	28344	41296
昌都地区	82711	272	607	3022	3065	15096	60649
山南地区	91068	308	656	2584	1670	8029	77821
日喀则地区	108893	310	811	3771	2058	10215	91788
那曲地区	47351	145	458	2114	1161	4791	38682
阿里地区	13992	97	283	986	453	1807	10366
林芝地区	45929	520	737	1837	2502	9930	30403

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

表2-4　1990年和1982年每千人拥有的小学以上文化程度人口比较

单位：人

地区	大学		高中		初中		小学	
	1990	1982	1990	1982	1990	1982	1990	1982
西藏全区总计	5.74	4.24	21.22	12.12	38.50	36.08	185.97	163.30
拉萨市	19.70	12.5	56.99	30.30	92.22	79.93	262.46	229.14
拉萨市城关区	49.19	32.7	130.69	73.00	202.72	192.38	295.36	353.32
昌都地区	1.76	1.6	12.17	7.17	30.18	26.50	121.26	112.64
山南地区	3.43	2.6	15.15	7.79	28.59	32.10	277.13	260.90
日喀则地区	2.04	1.8	10.50	6.92	18.60	18.70	167.14	124.95
那曲地区	2.05	2.6	11.15	8.38	16.30	21.68	131.64	112.62
阿里地区	6.16	3.8	23.35	12.69	29.32	29.61	168.17	126.61
林芝地区	9.35	7.8	32.28	19.17	73.87	63.54	226.17	242.33

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

表 2－5　1990 年人口普查时拉萨市与西藏其他 6 个地区各种文化程度人口比 1982 年增长情况

单位：人

地区	大学				高中			
	1990 年普查数	1982 年普查数	增减数	增长（%）	1990 年普查数	1982 年普查数	增减数	增长（%）
西藏全区总计	12610	8022	4588	57.19	46590	22945	23645	103.05
拉萨市	7406	3929	3477	88.50	21427	9495	11935	125.67
拉萨市城关区	6877	3391	3486	102.80	18272	7565	10707	141.53
昌都地区	879	752	127	16.87	6087	3187	2900	90.99
山南地区	964	651	313	48.08	4254	1912	2342	122.49
日喀则地区	1121	865	256	29.60	5769	3226	2543	78.83
那曲地区	603	647	－44	－6.80	3275	2068	1207	58.37
阿里地区	380	193	187	96.89	1439	635	804	126.61
林芝地区	1257	985	272	27.61	4339	2422	1917	79.15

地区	初中				小学			
	1990 年普查数	1982 年普查数	增减数	增长（%）	1990 年普查数	1982 年普查数	增减数	增长（%）
西藏全区总计	84539	68282	16257	23.81	408384	309036	99348	32.15
拉萨市	34671	25048	9623	38.42	98675	71804	26871	37.42
拉萨市城关区	28344	19935	8409	42.18	41296	36612	4684	12.79
昌都地区	15096	11784	3312	28.11	60649	50080	10569	21.10
山南地区	8029	7880	149	1.89	77821	64052	13768	21.50
日喀则地区	10215	8711	1504	17.27	91788	58215	33573	57.67
那曲地区	4791	5349	－558	－10.43	38682	27830	10852	38.99
阿里地区	1807	1482	325	21.93	10366	6437	3929	61.04
林芝地区	9930	8028	1902	23.69	30403	30618	－215	－0.70

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

（二）人口的行业构成

根据1982年统计，拉萨市在业人口虽然只占全区在业人口总数的5.76%，但其构成中除农林牧渔外，其他各业所占比例都比较高。例如，工业、建筑业、公用事业和居民服务业从业人口分别占西藏全区该行业职工的43.13%、57.62%、43.44%，科学研究和综合技术服务人员占全区的45.66%（见表2－6）。因此，在一定程度上可以说，拉萨市集中了西藏各行业最优秀的人才。就拉萨市占总人口52.78%（1990年统计）的在业人口而言，从事农、林、牧、渔、水利业的人口多达11.21万人，占在业人口的56.51%，为各行业之首；其次为工业，占7.84%；国家机关和社会团体占7.34%；教育、文化艺术和广播电视业占6.65%；商业、饮食业、物资供销和仓储业占6.57%；建筑业占5.32%；其余6个行业各占在业人口总数的比例不足5%，最少的两个行业为科学研究、综合技术服务和金融、保险业，分别为0.57%、0.50%。

人口的行业构成从一个侧面可以展示出一个地区或一个城市的经济结构状况。拉萨市在业人口的大部分集中在农、林、牧、渔几大行业中，而且其中80%以上的人口主要从事单一的农牧业生产。与全国其他地区比较，工业在业人口比重偏低，1990年人口普查提供的资料表明，工业行业的从业人数只占在业人口的7.84%，不足两万人。很显然，该业是全市经济活动的薄弱环节，是制约全市经济发展的症结所在。运输、邮电、商业、饮食业等随着改革开放的深入，发展很快，已具有一定规模；旅游、信息咨询、金融、保险业和科学研究等环节仍很脆弱，在一定程度上影响了拉萨市经济的正常发展。

表 2-6　1982 年拉萨市在业人口的行业构成及占全区的比例

单位：%

行　业	西藏全区	拉萨市	拉萨市在业人口占全区该业人口比重
农林牧渔业	84.38	13.02	0.89
工业	2.69	20.02	43.13
地质勘探	0.32	0.17	3.15
建筑业	1.55	15.41	57.62
交通运输、邮电通信业	2.67	13.62	29.53
商业、饮食业、物资供销及仓储业	1.36	7.42	31.58
住宅管理、公用事业管理和居民服务业	0.17	1.43	43.44
卫生、体育、社会福利事业	0.86	3.58	25.72
教育、文化艺术事业	1.88	9.25	28.48
科学研究和综合技术服务	0.22	1.73	45.66
金融、保险业	0.27	0.74	15.70
国家机关、政党和群众团体	3.56	12.43	20.21
其他行业	0.06	0.90	87.19
合计	100		5.76

资料来源：《中国人口·西藏分册》；《西藏自治区第三次人口普查资料汇编》。

从产业结构中的从业人口情况看，1990 年有 60.98% 的人口从事第一产业，24.81% 的人口从事第三产业，而第二产业的人口仅占 14.21%（见表 2-7），拉萨市产业结构滞后的状况比较明显。20 世纪 90 年代随着市场经济的发展和西藏对外开放的加快，拉萨市个体工商业迅猛发展，从业人员大增。据统计，1992 年拉萨市区个体工商业从业人员 8170 人，全市城乡个体工商从业人员 13697 人。但从其分布的行业看，仍然偏重于第三产业。全市城乡个体工商业从业人员中从事手工业的人口仅 944 人，占从业人员的 6.9%；而从事商业、交通运输业、饮食业、服务业、修理业的人口为 12753 人，占从业人员的 93%。尤其值得注意的是，全市在业人口中产业工人和专业技术人员少，所属 7

个县的农村人口中更少，这对未来拉萨市经济的发展将产生一定影响。

表2－7　　拉萨市1990年产业结构及从业人员情况

产　业	国民生产总值（现价，万元）	比重（%）	从业人口（人）	比重（%）
总计	41965.00	100.00	183862	100.00
第一产业	14635.00	34.92	112126	60.98
第二产业	9088.00	21.66	26118	14.21
第三产业	18224.00	43.42	45618	24.81

资料来源：中国藏学出版社《当代西藏人口》363页。

第三产业按国内口径计算，不包括第四层次。

（三）人口密度

从西藏不同地区人口密度情况来看（见表2－8），人口密度最高的地区是拉萨市，每平方公里12.7人，与最低的阿里地区比较，高出12.5人。拉萨市区（城关区）人口密度高达每平方公里267.1人，较全国每平方公里118人高得多。而市区以外的拉萨各县的人口密度一般都在每平方公里10人上下，最低的当雄县每平方公里只有3.1人。据有关专家分析，拉萨市各县人口密度的大小与农业垦殖指数的大小有较为密切的关系。例如，堆龙德庆、达孜、曲水3个县1985年农业产值均占56.8%以上，垦殖数大于2.31%，都是以农业为主的县。因此，这3个县人口密度高于其余4个县（见表2－9）。与此相反，当雄县以牧业为主，其牧业产值占65.2%，垦殖指数只有0.09%，所以其人口密度非常低。

表 2－8　　1990 年拉萨市与西藏其他 6 个地区人口密度的比较

地区	人口密度（人/平方公里）	
	1990 年	1982 年
西藏全区	1.8	1.6
拉萨市	12.7	10.6
拉萨市区（城关区）	267.1	198.0
昌都地区	4.6	4.1
山南地区	3.5	3.1
日喀则地区	3.0	2.6
那曲地区	0.8	0.6
阿里地区	0.2	0.2
林芝地区	1.2	1.1

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

表 2－9　　1985 年拉萨市城关区及各县农业经济与人口密度比较

县　名	垦殖指数（%）	农业总产值（万元）	其中各业占总产值（%）				人均收入（元）	人口密度（人/平方公里）
			农	林	牧	副		
城关区	3.66	1311.26	28.1	0.6	9.4	61.8	984.20	155.6
林周县	0.54	1013.62	43.8	1.2	52.1	2.8	277.93	10.4
当雄县	0.09	1549.16	—	—	65.2	34.8	490.54	3.1
尼木县	0.23	813.19	48.9	0.1	39.6	10.4	233.02	7.6
曲水县	2.73	1039.03	62.7	1.6	30.0	5.6	430.13	15.6
堆龙德庆县	2.31	1277.67	56.8	1.1	29.9	12.1	499.42	12.2
达孜县	3.35	821.76	62.7	0.4	36.5	0.4	372.22	16.2
墨竹工卡县	0.97	1146.46	49.9	0.6	48.6	0.9	344.53	6.0

资料来源：《中国人口·西藏分册》177 页。

从人口密度的变动来看，变化最大的地区也是拉萨市。1982～

1990年的8年间每平方公里增加2.1人，其中市区从每平方公里198人增加到267.1人，增加了近70人。西藏的其他地区每平方公里仅增加0.5~0.1人。整个西藏自治区在8年中人口密度仅增加了0.2人。拉萨市尤其是市区人口密度的变化之所以比较大，主要是人口机械增长所致。尤其是改革开放后，商品经济的发展和市场的繁荣以及政府经济政策的放宽，吸引了众多的各地人口移入拉萨市。

市区人口密度过大，所属各县、乡、村人口密度过小而造成的拉萨市城乡人口差异，既不利于经济的发展，又不利于人口的控制。

从表2-9看出拉萨市人口密度与经济发展的密切关系。主要表现在：1. 城市人口密度高于乡村，同时经济收入也高于乡村。2. 乡村农业产值所占比例越高的地区，人口密度也高。3. 除城关区之外，其余各县出现了经济收入高低和人口密度疏密相背离的情况。如人口密度最低的当雄县人均收入高于人口密度较高的曲水县和达孜县。

（四）人口的性别与年龄构成

1990年人口普查结果，拉萨市总人口375968人，其中男性193057人，占总人口的51.35%；女性人口为182911人，占总人口的48.65%。男略多于女，性别比为105.55，接近于1982年全国总人口的性别比（106.27）。与西藏全区1990年总人口的性别比（100.13）相比高5.42。与西藏其他6个地区比较，高于昌都、山南、日喀则、那曲和阿里地区，略低于林芝地区（见表2-10）。其中，城关区1990年男女人口比例分别为54.61%和45.39%，性别比高达120.33。其余7个县的性别比大部分低于100。1982年和1990年两次人口普查表明，西藏大多数地区女略多于男或二者相近，男女性别比普遍在100以下。然而拉萨市，尤其是城关区的人口男多于女，性别比在全西藏为最高。拉萨市1990年的性别比比1982年提高了4.42，其中城关区的性别比8年中提高了6.09；拉萨市所属各县的性别比相对

提高不大，甚至有的县有所下降（见表2-11）。这是因为，拉萨作为西藏自治区的首府和政治、经济、文化的中心，区内外来的机关干部、职工及各工厂、企业的工人较多，而这些来自区内外的干部职工及工人多为男性，带家眷者不多，造成拉萨市人口性别比高于其他地区。此外，改革开放以后，内地各省市人口进藏做工经商者中男性居多，这对拉萨市人口的性别比也有较大的影响。拉萨市几大寺院的众多喇嘛人口（一般都未婚）也是形成拉萨市人口性别比高的另一个原因。

表2-10　　拉萨市与西藏其他地区人口性别比

（女=100）

地区	1982年	1990年	地区	1982年	1990年
拉萨市	101.13	105.55	山南地区	96.88	98.65
拉萨市区（城关区）	114.24	120.33	那曲地区	97.58	97.91
日喀则地区	97.59	100.98	阿里地区	100.18	101.80
昌都地区	95.96	97.55	林芝地区	99.69	107.01

资料来源：1982年和1990年西藏自治区人口普查。

拉萨市人口的年龄构成与西藏各地比较也有较明显的差异（见表2-12）。主要表现在：1.0~14岁人口占总人口的比重拉萨市最低，1982年为34.98%；1990年为31.00%，比1982年低3.98个百分点。2.劳动适龄人口所占比重拉萨市最高，1990年为61.06%，比昌都地区高7.09个百分点，比山南地区高4.45个百分点。就拉萨市范围而言，劳动适龄人口的分布也不平衡，

表2-11　　1990年拉萨市性别构成比较

地　区	总人口（人）			占总人口（%）		1990年性别比	1982年性别比
	合计	男	女	男	女		
全区总计	2196010	1098694	1097316	50.03	49.97	100.13	97.84
拉萨市	375968	193057	182911	51.35	48.65	105.55	101.13

续表

地　　区	总人口（人）			占总人口（%）		1990 年性别比	1982 年性别比
	合计	男	女	男	女		
城关区	139816	76359	63457	54.61	48.39	120.33	114.24
林周县	47122	22954	24168	48.71	51.29	94.98	92.88
当雄县	34025	16822	17203	49.44	50.56	97.79	97.05
尼木县	26248	12710	13538	48.42	51.58	93.88	91.02
曲水县	27346	13453	13893	49.20	50.80	96.83	94.24
堆龙德庆县	41210	20748	20462	50.35	49.65	101.40	99.23
达孜县	23517	11887	11630	50.55	49.45	102.21	99.47
墨竹工卡县	36684	18124	18560	49.41	50.59	97.65	93.91

资料来源：《西藏自治区第四次人口普查手工汇总资料》。

例如，1990 年城关区的劳动适龄人口占总人口比重达 72.3%，而墨竹工卡、尼木、林周、达孜、曲水、堆龙德庆县等分别为 54.70%、55.60%、56.00%、59.70%、60.80%、62.20%（见表 2－13）。显然，拉萨市区的劳动适龄人口的比例高于拉萨所属各县。这一方面是因为市镇人口即非农牧业人口在拉萨市比较集中，1990 年拉萨市的市镇人口为 162678 人，占全自治区市镇人口（400486 人）的 40.64%。由于城市建设发展的需要，以劳动适龄人口为主的移民不断迁入城市以及部分农牧业人口转化为非农牧业人口，从而促进了拉萨市劳动适龄人口比重的增高。另一方面，拉萨市非农牧业人口的生育率较其他以农牧业人口为主的 6 个地区低，造成拉萨市 0～14 岁人口比重较低，劳动适龄人口比重明显增高。3. 由于拉萨市劳动适龄人口所占比重大，少年儿童人口和老年人口的比重相对较低，1982 年分别为 37.0% 和 7.6%，因此，被抚养人口指数也相对较低（见表 2－14）。城关区 1982 年总抚养比只有 48%，1990 年降到 34.56%，8 年间猛降 13.44 个百分点。同样，拉萨全市的总抚养比 1990 年比 1982 年下降了 9.5 个百分点。与此相反，日喀则、那曲、

阿里等地区的总抚养比出现不同程度的上升。其中，总抚养比最高的那曲地区 1982 年比拉萨市城关区高出近 30 个百分点，到 1990 年高出 47 个百分点。拉萨市总抚养比大大低于西藏其他地区，意味着社会抚养人口负担轻。

表 2－12　　拉萨市与西藏其他地区人口年龄构成比较

单位：%

地　区	1982 年				1990 年			
	0—14 岁	15—64 岁	65 岁以上	年龄中位数（岁）	0—14 岁	15—64 岁	65 岁以上	年龄中位数（岁）
拉萨市	34.98	61.53	3.49	22.16	31.00	65.33	3.65	23.62
拉萨市区（城关区）	29.96	67.57	2.47	24.72	22.87	74.32	2.81	25.55
昌都地区	36.27	58.24	5.49	22.36	35.70	58.88	5.42	22.11
山南地区	36.48	59.41	4.11	21.49	34.10	61.48	4.42	23.00
日喀则地区	37.74	57.89	4.37	20.49	37.86	57.80	4.34	21.29
那曲地区	38.37	56.20	5.43	21.55	39.79	55.03	5.19	20.33
阿里地区	36.02	58.94	5.04	22.00	37.69	57.24	5.07	21.56
林芝地区	35.50	61.24	4.26	22.76	31.55	63.78	4.67	23.72

资料来源：1982 年和 1990 年西藏自治区人口普查资料。

表 2－13　　拉萨市劳动适龄人口分布

地　区	劳动适龄人口（人）		占总人口比重（%）	
	1982 年	1990 年	1982 年	1990 年
城关区	69230	101193	66.80	72.30
林周	22766	26423	53.50	56.00
尼木	12947	14607	56.30	55.60
曲水	14115	16653	56.40	60.80
堆龙德庆	20967	25644	56.20	62.20
达孜	11866	14044	56.90	59.70
墨竹工卡	18007	20076	34.00	54.70

资料来源：西藏自治区第四次人口普查资料。

表 2－14　　拉萨市与西藏各地区人口抚养比

单位:%

地区	1982 年				1990 年			
	总抚养比	少儿人口抚养比	老年人口抚养比	老少比	总抚养比	少儿人口抚养比	老年人口抚养比	老少比
拉萨市	62.52	56.85	5.67	9.97	53.07	47.49	5.58	11.76
拉萨市城关区	48.00	44.35	3.65	8.23	34.56	30.78	3.78	12.30
昌都地区	71.69	62.27	9.42	15.12	69.83	60.63	9.20	15.57
山南地区	68.31	61.40	6.91	11.25	62.63	55.46	7.18	12.95
日喀则地区	72.75	65.20	7.55	11.57	73	65.50	7.50	11.45
那曲地区	77.95	68.28	9.67	14.16	81.73	72.30	9.43	13.04
阿里地区	69.66	61.11	8.55	13.99	74.70	65.85	8.85	13.45
林芝地区	63.29	56.34	6.95	12.33	56.78	49.46	7.32	14.79

资料来源：1982 年和 1990 年西藏自治区人口普查资料。

（五）婚姻与生育状况

根据 1990 年人口普查资料，拉萨市 15 岁及 15 岁以上人口中，未婚人口占 34.34%，比全国的 25.13% 高出 9.21 个百分点，比全西藏自治区的 33.02% 高出 1.32 个百分点。其中，城关区的未婚人口高达 35.14%，为拉萨全市未婚人口最高的地区。拉萨市有配偶人口为 147371 人，占总人口的 57.04%，比全国的 68.15% 少 11.11 个百分点，与西藏全区的 57.40% 相近。但城关区的有配偶人口占总人口的 58.96%，比西藏全区高 1.56 个百分点。拉萨市丧偶人口和离婚人口分别占 6.26% 和 2.57%，比全国的丧偶人口比重 6.13% 和离婚人口比重 0.59% 分别高出 0.13 和 1.98 个百分点。与西藏全区比，丧偶低 1.04 个百分点，离婚高出 0.29 个百分点。其原因，一方面拉萨市区不结婚的寺院僧人和外来单身汉占有一定的比例，另一方面与早婚现象、老

年未婚比例偏高以及传统文化的影响有关系。

表 2－15　　1990 年拉萨市人口的婚姻状况

单位：人

地　区	15 岁及 15 岁以上人口	未　婚	有配偶	丧　偶	离　婚
西藏全区	1414603	465014	810900	103395	35294
拉萨市	259346	89052	147371	16245	6678
城关区	107843	37897	63589	4595	1762
林周县	30165	10639	16272	2220	1034
当雄县	20318	5969	11808	1671	870
尼木县	16365	5637	8846	1407	475
曲水县	18586	6337	10235	1331	683
堆龙德庆县	27975	9306	10659	1916	694
达孜县	15468	5259	8657	1168	384
墨竹工卡县	22627	8008	11905	1938	776

资料来源：西藏自治区 1990 年人口普查资料。

据《中国人口·西藏分册》统计，1979～1984 年拉萨市区的一般生育率为 73.33‰，标准化一般生育率为 65.52‰，低于西藏全区平均一般生育率 99.18‰和标准化一般生育率 100.21‰，同样低于 1981 年全国一般生育率 87.12‰，但比全国城镇 50.17‰和全国城镇少数民族 50.27‰和全国城镇汉族 49.68‰高。在西藏自治区范围内，拉萨市一般生育率最低。

表 2－16　1979～1984 年西藏、拉萨市区育龄妇女年龄、生育率

年龄（岁）	西藏全区（‰）	拉萨市区（‰）	年龄（岁）	西藏全区（‰）	拉萨市区（‰）
总和	3547.51	2287.04	32	109.00	52.00
15	0.20	0.48	33	101.71	58.60
16	0.17	0.42	34	105.90	47.69
17	3.63	4.23	35	89.24	37.94

续表

年龄（岁）	西藏全区（‰）	拉萨市区（‰）	年龄（岁）	西藏全区（‰）	拉萨市区（‰）
18	18.47	12.51	36	123.27	37.00
19	16.11	24.56	37	118.30	32.43
20	70.42	100.65	38	106.16	29.55
21	128.08	169.22	39	131.40	19.76
22	140.47	176.31	40	102.12	15.36
23	173.02	195.80	41	145.05	16.72
24	195.69	178.49	42	98.14	13.19
25	251.12	262.32	43	81.89	13.45
26	207.70	203.42	44	59.67	9.23
27	193.63	143.96	45	38.07	7.82
28	179.39	132.21	46	29.18	6.52
29	153.5	112.55	47	15.85	5.82
30	206.06	93.83	48	19.87	4.16
31	124.67	65.49	49	10.16	2.45

资料来源：《中国人口·西藏分册》。

在15～49岁育龄妇女中，不同年龄的妇女由于身体、婚姻、环境、经济以及住地不同，其生育率也不尽相同。从表2－16可以看出，拉萨市区和西藏全区育龄妇女中，15、16岁的生育率都低，17岁和18岁后迅速上升，25岁为生育率高峰期。26岁以后生育率逐渐下降，但下降速度不一样，拉萨市区较快，西藏全区较慢。拉萨市区1981年的平均生育年龄为27岁，比西藏全区的32岁低5岁，与全国的平均生育年龄相等。在西藏各地中，总和生育率最低的地区是拉萨，1979年为2.89%（城区为2.29%），低于西藏全区的3.55%，与1981年全国的2.63%相近。

拉萨市区的生育指标与西藏其他地区差异较大，相反，1979～1989年拉萨市区的生育指标与全国的平均数和全国农村生育率指标十分接近，许多指标甚至是一致的，总和生育率百分比分布

也极其相似。但仍存在0.2生育率宽度较小，0.1生育率宽度较大，即峰值较低，分布较散，以及15~19岁生育率比例较小，46~49岁生育率比例较大的现象。

20世纪90年代，拉萨市区绝大部分妇女生育一个或两个孩子，三个孩子以上的生育极少。就生育率而言，市为68%左右，镇为79%左右，而县则高达132%，乡村妇女的生育水平几乎高出城市一倍。

（六）人口的家庭状况

根据第四次人口普查，西藏全区家庭户平均5.2人，比全国的4人多1.2人，是全国唯一达到5人以上的省区。拉萨市的家庭户平均为4.53人，低于全区的平均规模；拉萨市区（城关区）的家庭平均每户只有3.60人，又低于全国水平。与拉萨市所属7个县比较，差异甚大（见表2-17）。

表2-17　1990年和1982年拉萨市家庭户平均每户人数

单位：人

地　区	总户数（户）	总人数（人）	家庭户平均人数	
			1990年	1982年
西藏全区总计	406973	2196010	5.20	5.1
拉萨市	75711	375968	4.53	4.8
城关区	32151	139816	3.60	3.4
林周县	8217	47122	5.45	5.2
当雄县	6148	34025	5.32	5.4
米林县	4309	26248	5.92	5.4
曲水县	5358	27346	4.96	5
堆龙德庆县	8366	41210	4.58	5
达孜县	4879	23517	4.67	5.1
墨竹工卡县	6283	36684	5.62	5.2

资料来源：1990年和1982年西藏自治区人口普查资料。

据1982年人口普查，拉萨市各种规模家庭户除8人及以上户外，5人、4人、3人、1人户居多。拉萨市城关区1人户占

25.01%，2 人户占 18.81%，3 人户占 15.60%，6 人及以上的户所占比重很小（见表 2－18）。1990 年的人口普查资料表明（见表 2－19），拉萨市各种规模的家庭所占比重略有变化，即 7 人户、8 人户以上的大家庭减少，2 人户、3 人户、4 人户、5 人户等小家庭和中等家庭明显增多。城关区的家庭户规模基本上以 2 人户、3 人户、4 人户为主。与此相反，拉萨市属各县和西藏 6 个地区各种规模的家庭中大家庭比重偏大。

表 2－18　1982 年拉萨市区和西藏全区各种规模家庭所占比重

单位:%

地　区	1 人户	2 人户	3 人户	4 人户	5 人户	6 人户	7 人户	8 人及以上户	合计
西藏全区合计	10.25	10.69	12.13	12.50	12.89	11.86	10.16	19.52	100
拉萨市城关区	25.01	18.81	15.60	12.19	10.79	7.03	5.57	5.00	100

资料来源：《中国人口・西藏分册》。

表 2－19　1990 年拉萨市与西藏其他地区各种规模家庭所占比重

单位:%

地区	合计	1 人户	2 人户	3 人户	4 人户	5 人户	6 人户	7 人户	8 人户	9 人户	10 人以上户
总计	100	7.74	10.03	12.61	14.48	13.59	11.45	9.73	7.58	5.31	7.48
拉萨市	100	7.02	13.44	17.42	18.49	14.69	9.77	7.21	5.02	3.19	3.75
城关区	100	5.85	20.53	25.71	23.73	14.11	5.14	2.42	1.18	0.64	0.71
林周县	100	4.67	6.97	10.09	14.08	16.78	15.43	12.60	8.55	5.29	5.54
当雄县	100	11.66	7.61	10.78	12.20	12.63	11.53	10.06	8.80	6.07	8.65
尼木县	100	5.51	7.92	9.33	11.37	12.36	13.11	12.12	8.82	7.48	11.98
曲水县	100	10.33	9.40	10.80	15.06	15.29	12.54	10.25	6.77	4.33	5.22
堆龙德庆县	100	6.18	11.60	15.85	19.92	16.28	11.11	8.20	5.21	2.91	2.44
达孜县	100	13.23	7.52	11.33	16.67	16.20	13.04	9.23	6.35	3.40	3.03
墨竹工卡具	100	5.88	6.72	10.28	11.73	14.69	14.24	12.34	10.36	6.65	7.12

续表

地区	合计	1人户	2人户	3人户	4人户	5人户	6人户	7人户	8人户	9人户	10人以上户
昌都地区	100	6.39	7.73	9.74	11.85	12.28	12.01	11.36	9.64	7.32	11.69
山南地区	100	11.52	11.06	13.21	15.71	14.61	11.54	8.70	6.13	3.69	3.83
日喀则地区	100	6.55	8.46	10.22	12.29	13.02	12.16	11.75	9.13	6.75	10.29
那曲地区	100	8.10	9.16	11.75	13.64	13.69	12.15	10.33	8.24	5.55	7.39
阿里地区	100	8.05	12.27	15.73	17.01	13.95	11.33	9.18	5.56	3.66	3.25
林芝地区	100	9.07	11.73	15.52	16.99	14.10	10.29	8.00	5.64	3.73	4.92

上述情况表明，拉萨市区小家庭占多数，其余各地家庭规模偏大，大家庭和中等家庭占多数。形成这种状况的原因是多方面的，其中一个重要原因是，在以农牧业人口为主的地区，家庭不仅是个消费单位，而且还是生产单位，实行家庭内的分工协作，特别是实行家庭承包生产责任制后更是这样，这就需要较大的家庭规模，以便集中人力和物力进行生产；加上农牧区生产水平低，生育水平较高，而且自建新房比较难，不易分居另立门户，因此大家庭的比重偏大。与此相反，城区的家庭成员很多是靠工资收入维持生活，住房由单位或国家解决，或住出租房和商品房，子女一旦结婚易于独立生活，客观上造成了小家庭的增多。

从表2－20可以看出，拉萨市的家庭以一对夫妻和子女构成的核心家庭为主，占总户数的48.91%；其次是一对夫妇户和3代户居多；3代以上的户所占比例很小，如4代户仅有33户，占总户数的0.52%。与拉萨市所属的7个县比较，市区的单身户较少。拉萨市所属各县因农牧民人口占绝大多数，所以在家庭类别上表现出3代户及3代以上户的比例明显比市区大。

表 2-20　　拉萨市与西藏其他地区家庭户类别比较

单位:%

地区	单身户	1对夫妇户	2代户	3代户	4代户	5代户	1代与其他亲属和非亲属	2代与其他亲属和非亲属	3代与其他亲属和非亲属	4代与其他亲属和非亲属	5代与其他亲属和非亲属	其他
西藏自治区	6.16	3.63	47.06	18.33	0.71	0.005	3.92	10.52	7.52	0.57	0.01	1.58
拉萨市	4.86	5.96	48.91	15.51	0.52	0.003	5.38	11.34	5.08	0.28	0.003	2.16
城关区	3.90	10.49	51.51	7.36	0.11	—	7.48	13.97	3.17	0.61	—	1.95
林周县	4.31	1.96	49.08	23.36	0.99	—	3.53	8.657	7.37	0.39	—	0.36
当雄县	7.56	2.85	41.94	24.00	1.33	0.02	2.86	7.43	7.15	0.75	0.02	4.10
尼木县	5.13	1.41	39.55	21.81	1.17	0.02	4.74	13.06	11.77	0.96	—	0.38
曲水县	5.83	2.48	44.19	19.09	0.18	—	4.67	11.37	6.03	0.42	—	4.50
堆龙德庆县	4.58	5.02	52.55	17.56	0.51	—	4.32	9.79	3.98	0.19	0.01	1.59
达孜县	6.82	1.96	49.97	20.32	0.43	—	3.89	7.07	2.99	0.14	—	6.41
墨竹工卡县	5.51	2.10	47.38	23.23	0.56	—	3.44	9.79	7.23	0.39	—	0.37
昌都地区	5.72	2.29	41.84	20.12	0.95	0.005	3.70	12.54	11.18	0.97	0.03	0.66
山南地区	7.28	3.03	50.51	17.93	0.45	0.002	4.53	7.92	4.00	0.13	—	4.24
日喀则地区	6.01	2.66	46.55	19.27	0.94	0.009	2.32	10.37	9.93	0.89	0.01	0.54
那曲地区	7.09	3.41	47.81	19.40	0.64	0.006	3.41	10.32	6.44	0.47	0.006	1.01
阿里地区	7.35	6.43	57.54	13.84	0.37	—	2.89	7.36	3.30	0.23	—	0.69
林芝地区	6.75	5.18	45.96	18.07	0.53	0.004	4.58	9.99	6.30	0.30	0.004	6.22

三、民族

（一）人口的民族构成

据1990年人口普查表明，拉萨市是以藏族为主的少数民族聚居地区。全市藏族人口占总人口的87.2%，比1982年的85.57%增加了1.63个百分点；汉族占11.9%，比1982年减少1.9个百分点；回族占0.66%，比1982年增加0.20个百分点；其余的民族人口所占比重不足0.2%（见表3-1）。拉萨市区是

汉族人口比较集中的地区，1990年全西藏自治区汉族人口总数为81217人，其中近一半居住在拉萨市城关区，即40424人，占城关区人口总数的28.9%。但城关区的汉族人口比例由1982年的36.8%下降到1990年的28.9%，下降了7.9个百分点，这与20世纪80年代汉族人口大量内调有关。与此相反，拉萨市区（城关区）的藏族和回族人口所占比例有明显上升，分别由1982年的61.7%、1.3%上升到1990年的68.9%和1.7%。1990年以后，随着拉萨市改革开放的深入和市场经济的发展，内地的汉族和兄弟省区的回族到拉萨经商者逐年增多，拉萨市的汉、回人口比例略有上升。

表3－1　　拉萨市各民族人口状况

民族	1990年普查人口数（人）	1982年普查人口数（人）	占总人口数的%		1990年人口比1982年增长(%)
			1990年	1982年	
合计	375968	313359	100.00	100.00	19.98
藏族	327833	268142	87.20	85.57	22.26
汉族	44939	43411	11.95	13.85	3.52
回族	2476	1456	0.66	0.46	70.06
其他民族	720	350	0.19	0.11	

资料来源：1990年和1982年西藏自治区人口普查资料。

除城关区外，拉萨市所属7个县的藏族人口比例大部分都在98%以上，如林周为99.36%，当雄为98.09%，尼木为99.69%，曲水为99.15%，达孜为98.35%，墨竹工卡为99.68%。堆龙德庆县因离拉萨市区近，汉族有2815人，占全县总人口的6.83%，藏族占92.98%。城关区各民族人口居住比较集中。全市有汉族44939人，其中40424人住在城关区；全市回族有2476人，其中2390人住在城关区；蒙、维、苗、彝等20多个民族的人口大部分也都集中在城关区。

（二）各民族概况

据1990年第四次全国人口普查统计，拉萨市有藏、汉、回、

蒙、满、彝、土、门巴、东乡、壮、纳西、珞巴等民族成分，其中少数民族占总人口的88.05%，汉族占总人口的11.95%。各民族人口中藏族最多，占总人口的87.21%，是拉萨地区世居民族，其次是汉族和回族。其余各民族人口所占比重很小，人口比较多的民族有蒙古族61人、满族119人、壮族40人、土家族54人、东乡族54人、门巴族67人等。历史上除汉、回、蒙、满等民族之外，其他民族与藏族没有多少联系。由于各民族干部、职工等的调进和调出，使拉萨市的民族成分40多年来流动性变化很大。

1. 藏族

拉萨是西藏文明发源地之一，世居以藏族为主。藏族是中国最古老的民族之一，他们的先民早在几千年前的新石器时代，就在山青水秀的拉萨河谷繁衍生息。"藏族"是汉语称谓，藏族自称"博巴"。藏语属汉藏语系藏缅语族，按地区划分为卫藏、康、安多、嘉戎4个方言区。拉萨居民大多讲卫藏方言。西藏和平解放40年来，拉萨市藏族居民中会讲汉语的人越来越多，形成了"汉语"区。

西藏和平解放前，拉萨市与西藏其他各地区一样，长期处在政教合一的僧侣贵族、封建领主专政的农奴制度下，社会发展缓慢，生产力落后，经济发展缓慢，藏族人口在很长一段时间内持续下降。在占人口大多数的农奴人身没有基本自由和生存权没有保障的情况下，藏族人口素质得不到明显的提高。中华人民共和国成立后，中国共产党和中央人民政府实行民族平等、团结、共同繁荣和民族区域自治的政策，使拉萨市广大藏族人民享有当家做主的权利。国家根据西藏地广人稀等实际情况，几十年来采取鼓励藏族人口发展和提高人口素质的政策。由于政治、经济、文化、医疗、环境条件的改善，加之特殊优惠政策的引导，拉萨市藏族人口数量增长很快。据统计，拉萨市的藏族人口1990年比1982年增加59691人。城关区人口中，藏族人口比例由1982年的61.7%上升到1990年的68.9%，拉萨市成了西藏地区藏族人

口增长速度最快的地区。与此同时，几十年来，拉萨市创办了一大批大、中、小学校，在提高市区藏族人口的文化素质方面取得了明显的成绩。全西藏初中以上文化程度人口主要集中在以拉萨为主的城镇里，其中43%的大学生居住在拉萨。一大批具有现代科学技术知识的藏族科技人员和知识分子不断成长，出现了一批藏族工程师、会计师、农艺师、主治医生、翻译、作家、艺术家等。

40多年来，由于认真贯彻民族区域自治政策，一支以藏族为主体的少数民族干部队伍已经形成，市、县（区）和市直单位等机关主要领导职务大部分由藏族干部担任，昔日世世代代受歧视、受压迫、受奴役的广大藏族人民变成了新社会的主人，并充分享受到了民族区域自治的各项权利和生活在祖国大家庭中的温暖，与汉、回、满、蒙等各族人民建立了平等、团结、友爱、合作的社会主义新型民族关系。尤其是中共十一届三中全会之后，中共拉萨市委和市政府领导全市各族人民认真贯彻执行中央对新时期西藏工作的一系列重要指示，经过拨乱反正，落实了党的民族、宗教和统战政策，放宽经济政策。并由国家大量拨款，修复了在“文化大革命”中遭受破坏的重点寺庙和经堂124座，清退了部分寺庙的财产物资，恢复了广大藏族人民的传统宗教信仰、宗教活动、宗教节日和“雪顿节”等传统民族节日。藏民族的风俗习惯得到了进一步的尊重。同时，重视藏语文的学习、使用，先后成立了市编译局和市藏语文工作指导委员会。现在拉萨市的各种会议、文件、单位挂牌、商业挂牌和电视、电台、报纸、刊物、公共场合以及学校教育等方面，除了使用汉文、汉语外，也重视使用藏文和藏语。传统的藏族文化艺术和藏医、藏药、藏历等得以恢复和发展。

藏族有自己的文字，创制于7世纪前期，有4个元音符号和30个辅音字母。藏文的著作和译著之丰富，闻名天下，在全国仅次于汉文典籍。除举世闻名的《甘珠尔》、《丹珠尔》两大佛学丛书外，还有大量的关于韵律、文学、哲理、史地、天文、历

算、医药等论著传世。

藏族人民具有勤劳、朴实、智慧、勇敢等优秀品质，性格开朗，豪爽奔放，能歌善舞。节日里，拉萨市各个公园和林卡聚集了唱歌跳舞的人群，既跳踢踏舞，又跳锅庄舞和弦子舞。饮酒、跳舞、唱歌等已成为逛林卡、过节日、办婚礼时不可缺少的娱乐。

藏族以信仰藏传佛教为主，闻名全藏的几大寺院都集中分布在拉萨市，故人们把此地当成圣地，来自藏区各地的朝佛者络绎不绝。市里藏族居民普遍供佛，成年人和老年人经常手持佛珠和经筒，进行每年、每月、每日千篇一律的转经朝拜等信仰活动。

拉萨市所属各县乡村农牧民饮食以糌粑为主，爱吃牛羊肉，喜喝酥油茶、奶茶和青稞酒。城里藏族居民除吃传统的藏餐外，也喜喝啤酒、吃各种汉式菜肴和西餐。

藏民族人口中早婚现象和未婚者比全国偏多，家庭规模较大，一户 6 人以上的家庭并不少见。今天年轻一代的藏族居民更注意独立选择结婚对象，但父母之命、媒妁之言也仍有一定的影响。婚礼既有传统的仪式，又有现代的内容。

2. 汉族

拉萨最早的汉族居民出现在吐蕃时期。当时的吐蕃王朝与唐朝保持着友好关系，使臣往来频繁，吐蕃赞普和唐朝文成公主、金城公主的联姻，在汉藏关系史上一直传为佳话。拉萨就是这两位公主举行婚礼和长期生活的地区。吐蕃英主松赞干布重视吸收中原地区的汉族文化，汉藏文化有了较为密切的交流。822 年，唐朝派官员刘元鼎等人出使吐蕃，会盟于拉萨，结下汉藏舅甥“和同为一家”，吐蕃和唐朝“社稷如一”的情谊。今天仍矗立在大昭寺前的会盟碑就是当时汉藏团结友好的见证。

元代，西藏在行政上正式纳入中央王朝的管辖之下，拉萨与内地的政治、经济和文化联系更加紧密，前来拉萨的汉族官员、商人、僧人、学者和在此定居的人也逐渐增加。尤其是清代，进入拉萨的汉族官兵、商人和平民较元代和明代有大幅度的增长。

今天拉萨市里的磨盘山关帝庙、北郊汉族墓地、双忠祠碑、雍正六年和七年的摩崖、御制平定西藏碑等众多文化古迹，从侧面反映了汉藏民族关系的真实历史。清代到民国时期，进入拉萨的汉民虽然身份不一，但大都能与藏族和睦相处，有些人参加过重要的抗击外国入侵的斗争。

西藏和平解放后，尤其是民主改革之后，由于建设的需要，几乎每年都有一批内地的汉族干部、职工调入拉萨，不少家属也随之进藏。因此，从1964～1980年上半年，在拉萨工作的汉族人口逐年上升。到1982年，在藏汉族总人口有91720人，占当年西藏总人口的4.85%；其中53668人居住在拉萨地区，占在藏汉族总人口的58.51%。1990年在藏汉族总人口为81217人，占西藏总人口的3.7%，比1982年减少了1万多人。同年拉萨市有汉族44939人，占在藏汉族总人口的55.33%，比1982年减少8700多人。由此可见，拉萨的汉族人口从1982～1990年期间呈下降趋势。这与20世纪80年代由于政策原因，大量汉族干部内调，以及改革开放以后，沿海内地经济迅速发展，吸引一部分汉族人口向沿海转移等有关系。尽管中央和自治区采取各种优惠政策吸引内地各省有文化、知识、技能的汉族人到西藏和拉萨工作，但因气候、高原反应、生活条件、民俗差异等种种原因，愿意来拉萨工作的人仍然不多。现有的汉族干部、技术人员、工人、医生、教师等，主要是实行轮换制度，他们中的大多数在拉萨工作一段时间后，都要调回内地原籍。20世纪90年代拉萨市场开放以后，内地一些省、市、自治区的汉族群众自发到拉萨来做工、经商、投资。但这部分人一方面数量有限，另一方面大多为流动人口，真正永久定居者并不多。

在拉萨的汉族干部、职工中的老年人，自20世纪80年代起大多内调，近几年进藏的汉族大部分是中青年科技干部和技术人员，因此，其年龄构成与藏族有所不同，完全属于成年型人口类型。汉族人口的职业构成，主要是各类专业技术人员和交通运输工人、政府办事人员等。在拉萨各民族中，汉族人口文化程度

较高。

3. 回族

拉萨的回族由于历史上来源不同而分为两类，即所谓的汉回和缄回。人们把历史上来自印度、尼泊尔、巴基斯坦、克什米尔等地的穆斯林或回民称作“卡机”（藏语，意为来自克什米尔等地的回教徒）或缄回；而把来自内地的回民称作汉回，他们大部分迁自四川，还有部分来自陕西、甘肃、青海、宁夏和云南。

据文献记载，早在吐蕃王国时期就有信仰伊斯兰教的人到拉萨经商或朝贡。14 世纪伊斯兰教从克什米尔首先传入西藏，当时西藏的穆斯林已有了宗教社团，在藏语中已有了对他们的专有称谓“卡机”。从此，穆斯林逐渐在西藏各地安家落户，到了 14、15 世纪之交，拉萨的穆斯林至少有 1 万人，2000 户左右。他们在拉萨主要从事贸易活动，也有一些人从事屠宰业。到 1953 年，拉萨有被称为“卡机”的回民 141 户，600 多人。其中，来自克什米尔的称为“喀什”，占总数的 75. 18%；来自印度的称作“司巴”，占 19. 15%；来自拉达克的被称为“拉达”者只有 8 户 37 人。他们大部分从事商业和手工业活动，主要聚集在八廓街。后来随着拉萨市场需求的变化，有的回民经营菜园子，当磨户、裁缝和开饭馆，并往返印度、尼泊尔等处做生意。

内地来的回民大部分是清代的军人和商人，即所谓汉回，河坝林是他们的主要聚居区。

据 1982 年全国第三次人口普查资料统计，整个西藏回族人口共 1783 人，其中 1367 人居住在拉萨市区，占西藏回族总人口的 76%；其他 24% 的人口分散居住在 44 个县，其中当雄县有 35 人，堆龙德庆县有 29 人。拉萨市的八廓街和河坝林街是回民的主要聚居区，甚至有人认为西藏回族人口中有四分之三以上的人都集中居住在这两个街区。因此，有人称拉萨市的这两个街区为回族经济社区。大小两座清真寺作为这个社区的显著文化标志。这两个街区地处拉萨市的闹市区，离布达拉宫不远，离大、小昭寺更近，处于藏族宗教文化海洋的层层包围之中。所以，生活在

这个社区中的回民的生活习俗、服饰、饮食、语言、婚姻等方面均受到藏族宗教文化的很大影响。例如，居住在这里的回族大部分能讲藏语，甚至有人只会藏语而不会讲汉语。饮食方面，不少回民也以糌粑为主食，爱喝酥油茶。婚姻方面，回民初到拉萨时也与藏族通婚，而且生下来的子女既有归藏族的，也有入回族的。后来随着回族人口的增长，才开始实行族内婚。但拉萨回族在婚姻方面并不像内地那样严格。在饮食方面有严格的禁食，禁食自死动物、猪肉和勒死的动物，还严禁饮酒。拉萨的回族都信仰伊斯兰教。在西藏，伊斯兰教既是回民们的象征，也是联络心理情感和增强凝聚力的精神纽带。因此，在回民的日常生活消费中宗教性消费占有一定的比重。

拉萨回民还有自己的公共墓地，而且对此非常重视，每年的3月或4月的一天，各家各户一起上坟山举行对死者的悼念活动，这种做法近似于汉族的清明节扫墓。

西藏和平解放后，拉萨回族从事的职业有了较大的变化，尤其是经过20多年的社会主义建设，回族中现代工人、各类专业技术人员的比例有了很大的提高。据1982年统计，全西藏回民中成人有1286人，其中各类专业技术人员占14.7%，生产、运输工人占33.6%，另有280人为无固定职业的流动劳动者。改革开放和市场经济迅猛发展的今天，无固定职业的回民也纷纷自谋出路，当上了商业个体户。

原载《中国国情丛书——百县市民族调查·拉萨卷》，中国大百科全书出版社
1995年

都市化与堆龙德庆乡村的变迁[①]

1989年12月末至1990年元月初，第一届都市人类学国际学术会议在北京召开。1992年6月，中国都市人类学会在北京成立，它标志着都市人类学（urban Anthropology）这一新兴学科在我国学术界的地位正式确立。1993年，我们对研究西藏城市化产生了兴趣，并确定了拉萨市近郊的堆龙德庆作为调查点，试图从中管窥城市化对西藏乡村的影响及其变化。

众所周知，当今世界大多数经济发达的国家在很大程度上就是一个城市社会，而城市的发展显然与市场经济的发展有着极为密切的联系。由于城市具有人口集中、人才荟萃、信息灵通、交通便利、市场发育程度高、商品经济活跃、科学技术发达等优越条件，所以任何一个国家或地区的现代化都是以城市为中心和传播媒介，辐射和延伸到周围乡村中去，引起乡村社会经济的变迁，促成乡村的都市化（urbanization），这是社会经济发展的一条基本规律。就当今我国而言，不但政令通过城市传向农村、牧区，而且社会、经济、文化的发展也是通过城市影响农村的。

自20世纪80年代起，在改革开放大潮的影响下，中国乡村

---

① 此文系与李涛教授合著。

纷纷走上了城市化的道路。大批介于城市与乡村之间的集镇，雨后春笋般在全国各地兴起，变成了吸收农村富余劳动力的市场、经贸中心。加速农村小城镇的建设，促进农村的都市化，成了农村大包干之后社会经济发展的必然趋势。而偏居内陆、位于祖国西南边陲的西藏，虽然大多数人迄今仍生活在农村牧场，但毕竟已有了历史悠久的城市——拉萨、日喀则，还有遍布西藏各地的地县政府所在地的小城镇和边境小城镇。随着市场经济的发展，城市化的发展趋势在西藏不可避免，因此，研究西藏的城市化及其对农村牧区的影响就有了明显的现实意义。这就是我们选择拉萨市近郊的堆龙德庆作为调查点的缘由。

一、城市化定义和堆龙德庆县基本情况

关于城市化的概念，目前国内外颇有争议，而且不同学科提出了不同的解释。地理学家提出，城市化是一种地域转化过程；人口学家则认为，城市化是指乡村人口向城市聚集的程度；经济学家却强调城市经济中心及其向周围的影响和扩展，等等。总而言之，城市化不外乎三个方面的内容：一是指人口由农村地区迁往城市地区，大量农业人口转化为非农业人口，城市人口占总人口中的比例不断提高。二是指城市状态发生变化，城市规模不断扩大。如老城区范围扩大，使周围农村地区并入城区，或某聚居地区性质转变，成为新兴城镇或城市。三是城市经济关系和生活方式的普及和扩大，农村生活方式逐步城市化，农民的生活水平按城镇模式发生变化。目前，研究城市化的学者对前两点比较重视，却往往忽略了最后一个内容。对此，人类学家顾定国先生曾指出："城市化并非简单地指越来越多的人居住在城市和城镇，而应该是指社会中城市与非城市地区之间的来往和相互联系日益增多这种进程。"城市与乡村相互影响，乡村文化与城市文化互相融合而产生的一种整合的社会理想，既含有乡村文明的成分，

又含有城市文明的成分，这种现象即为“乡村城市化”。随着乡村城市化而来的是城乡差别缩小，农村的生产力结构、生产经营方式、收入水平及结构、生活方式、思维观念等发生变化并与城市逐渐接近，趋向同一。在这里，我们将以堆龙德庆农村的这些变化来揭示藏区乡村城市化的进程。

堆龙德庆县位于西藏自治区首府拉萨市西郊，隶属拉萨市，县城距市中心仅 14 公里。全县绝大部分处在雅鲁藏布江流域区、拉萨河支流堆龙藏布两岸。县境西北与藏北草原相连，东南与藏南河谷构成一体。念青唐古拉山的两条支脉逶迤于县境南北，形成气候和自然资源截然不同的两种类型。全县地貌以高原河谷为主，地势西高东低，最高海拔 5500 米，最低海拔 3640 米，高差约 1360 米。全县年平均气温 7℃左右，1 月份气温在零下 10℃左右。年降水量平均 440 毫米，仅秋雨量即达 310 毫米，日最大降水量为 140 毫米，雨雪日 70 天。境内有大小河溪 60 多条，其中以堆龙藏布水源最丰富，流程长达 95 公里，流域面积约 14 平方公里，蕴藏着近 4000 千瓦的水利资源。境内自然资源丰富，既有珍稀动物，又有名贵植物，如獐子、鹿、水獭、棕熊、豹子、黑颈鹤、蓝马鸡、虫草、贝母、雪莲花等。

堆龙德庆县面积约 2600 多平方公里，下辖邱桑、德庆、朗巴、马乡、那嘎、古荣、羊达、东嘎、贾热、乃琼、桑达、柳梧 12 乡（镇），90 个行政村。1990 年，全县总人口 6500 户，33581 人。其中，农业人口有 6128 户、31181 人，分别占总户数、总人口的 94.28%、92.29%；藏族占总人数的 90% 左右，其他民族几乎都集中在县城。

改革开放以后，堆龙德庆乡村在拉萨市社会经济发展的影响下，发生了较大的变化。

二、劳动力构成的变化

20 世纪 80 年代以前，堆龙德庆县与西藏其他地区一样，农村劳动力绝大部分从事农牧业，仅极个别兼营副业，劳动力结构单一。随着改革开放、农村经济体制改革，堆龙德庆县农村劳动力构成发生了极大的变化，行业结构逐渐向丰富、多样型发展。农牧民不再仅仅从事农牧业，而开始从事工业、建筑业、交通运输业、商业、饮食服务业、金融保险业和文教卫生业等各行业。（见表 1）

表 1　　堆龙德庆县农村劳动力结构及变化

单位：人/%

	1984	所占比例	1988	所占比例	1992	所占比例
劳动力合计	10283	100	17100	100	17556	100
农牧林渔劳动力	14686	90. 19	14100	82. 46	14274	81. 31
工业劳动力	—	—	300	1. 75	107	0. 61
建筑业劳动力	125	0. 77	400	2. 34	239	1. 36
交通运输和邮电业	405	2. 49	700	4. 09	984	5. 60
商业饮食业服务业劳动力	139	0. 85	200	1. 17	218	1. 24
文教、卫生劳动力	188	1. 15	200	1. 17	227	1. 29
乡管理人员	—	—	—	—	33	0. 19
金融、保险业劳动力	—	—	—	—	1	0. 01
外出劳动力	740	4. 54	1200	7. 02	1473	8. 39

注：本表数据由堆龙德庆县计委、拉萨市统计局提供。

在各行业中，农牧业劳动力逐年减少，从 1984 年到 1992 年，农牧业劳动力在总劳动力中的比例下降了近 10 个百分点。相反，从事其他行业的人员不断增多，特别是交通运输、邮电业劳动力和外出劳动力在总劳动力中所占比重，分别从 1984 年的 2. 49% 和 4. 54% 上升到 1992 年的 5. 6% 和 8. 39%；商业、饮食业、服务业劳动力增长速度也较快，1984 年只有 139 人，到

1992 年则增加到 218 人。工业劳动力不但所占比重小，而且还在大幅度下降，这是因为 20 世纪 80 年代中期堆龙德庆县与内地联营建起的各种县办、乡办、村办工厂和加工厂，由于经营管理不善及资源的缺乏，大都纷纷倒闭，所存无几。1992 年建筑业劳动力比 1988 年有所减少，这可能是由于 20 世纪 80 年代中后期拉萨大规模的工程施工刺激农村建筑业劳动力猛增，以后又稍有回落，但从总的趋势来看，建筑业劳动力仍在不断增加。由表 1 不难看出，交通运输业、建筑业、餐饮服务业是目前堆龙德庆县农村劳动力结构变化的主要行业。

至于外出劳动力，严格来说不应与其他行业劳动力相提并论，但他们在农村劳动力中所居地位独特，不但数量大，而且增长速度最快。根据我们的调查，堆龙德庆县各乡外出劳动力实际人数远远大于统计数，特别是那些交通方便、靠近城市的乡村，在农闲季节，几乎 50% ~60% 的人都外出做工，其中去拉萨打工的占多数，劳动力流向西藏第二大城市日喀则的占第二位，其余的则流向樟木、亚东、格尔木等地，还有为数不少的人去尼泊尔、印度。乡村外出人员既有跑运输、搞建筑的，又有做买卖、当木匠、画匠、石匠、制青稞酒、打杂工的等等，他们是农村一支不可忽视、逐渐壮大的劳动力队伍。

三、生产、经营方式的变化

在城市化过程中，农村首先发生变化的是生产经营方式。千百年来，堆龙德庆县的农牧民从事着单一的农牧业生产，采取的是传统落后的经营方式，而自改革开放以来，农村不但出现了交通运输业、建筑业、餐饮服务业、民族手工业等多种生产经济并存的局面，而且传统的农牧业生产方式也开始发生变化。

据统计，目前堆龙德庆县共有乡镇企业 28 家。从经营范围看，既有水泥厂、矿泉水有限公司、综合福利服务公司，又有哈

达厂、粉条厂、糌粑加工厂等。从资金来源看，除县、乡投资和群众个人集资外，还展开横向联合，吸引资金，如东嘎镇联营水泥厂，由东嘎镇与甘肃省乡镇企业局经济开发公司共同投资筹建；羊达矿泉水有限公司，由县经济开发公司、羊达乡、西藏自治区地热地质大队、西藏自治区地热开发公司合资兴建，几家投资比例为43∶19∶33∶5；东嘎综合福利服务公司，则是由拉萨市民政局投资11万元建立的福利企业。从企业规模看，堆龙德庆既有投资几百万元、用工几百人的中型企业，又有投资几万元或几千元、用工十几人或几人的小企业。总之，堆龙德庆县乡镇企业的崛起和迅速发展，对改变农村生产结构起了重要作用。

多种经营的兴起，给堆龙德庆县农村经济带来的变化更大一些。该县多种经营重点是以拉萨为依托，因地制宜，发展运输、加工、采集、包工、商业、饮食业、服务业等多种行业。据堆龙德庆县政府统计，截至1993年9月，全县多种经营从业人员已达4291人，占全县农业劳动力的25%。全县农民拥有汽车329辆（其中出租车34辆）、大中型拖拉机159台、手扶式拖拉机610台，主要集中在东嘎镇、羊达乡、乃琼乡和加热乡这些距拉萨较近的乡镇。仅东嘎镇就拥有汽车103台，夏冲村几乎平均每户有一辆拖拉机（包括手扶式）或汽车。汽车、拖拉机不但把农民的农副产品及时运出去，把农用生产资料和日用商品运进来，而且农民还用它们为附近的国有厂矿或一些乡镇企业跑运输，甚至去格尔木、樟木口岸拉货物。一些农民则买了大小客车，从事客运，既跑拉萨，又跑曲水、泽当、日喀则等地，既增加了自己的收入，又方便了群众的交通，加强了城乡联系。现在从拉萨到堆龙德庆，人们随时可以赶上农民的"招手停"，只需一元人民币、几十分钟时间。

加工业在各乡也较发达，如乃琼乡有12户农民办起了面粉加工点，有6户农民办起了面条加工房，他们将本乡自产的小麦加工成面粉、面条投入本县和拉萨市场。加热等乡组织残疾人、困难户，加工羊毛纱，卖给生产地毯的工厂，收入也较为可观。

近年来各乡各村的小卖部、甜茶馆如雨后春笋般出现，仅乃琼乡即有甜茶馆 4 个，小卖部 1 个。年轻的女乡长带头开起甜茶馆。我们在结束调查后曾到她的茶馆小憩，没想到这里竟人来人往，热闹非凡。有打麻将的、有谈生意的，还有来吃面条的（藏族的甜茶馆一般兼卖藏面），打尖就餐者既有六七十的“波拉”（大爷），又有五六岁的髫童……在一些乡，农民还开起了台球、电子游戏室。小卖部、甜茶馆、游戏机等在乡村的大量涌现，无疑会对农民的生活方式产生极大的影响。

外出打工、包工，是堆龙德庆县农民的一项重要收入来源，特别是在改革开放初期，被作为农村经济资金原始积累的一种手段。随着经济的进一步发展，生产率的提高，农业富余劳动力的增加，外出做工人员更是成倍增长。

堆龙德庆县农村多种经营项目众多，所起作用各异，在此不一一列举。本文所列该县一个乡多种经营产值情况表，可供参考。（见表 2）

表 2　　乃琼乡 1993 年副业产业

单位：元

项　目	运输	建筑	手工业	轧面	磨面
营业收入	189492	46310	5436	1822	6959
项　目	青稞酒	商店	鸡蛋	林业	采石
营业收入	1200	3380	1645	550	16204
项　目	土坯	其他	合计收入		
营业收入	2200	750	275948		

注：此表数据由乃琼乡提供。乃琼乡共 7 个村，726 户（其中农业户 724 户），3193 人（其中农业人口 3173 人）。

乡镇企业、多种经营的兴起，不但没有影响堆龙德庆县农牧业生产发展，反而改善和提高了农村的经营管理水平，使农牧业产值得到了迅速增长。（见表 3）

从表3中可以明显看出，在1980年至1992年的十多年中，尽管城市化占去了越来越多的耕地，使耕地面积、农作物播种面积逐年减少，但这12年中农作物产值的增长远远超出了前20多年的增长速度，而且农作物种类也变得更加丰富。这主要由于农牧业内部的生产经营方式的变化所致。

表3　　堆龙德庆县农业生产构成变化情况

单位：万亩/万斤

项目 \ 年度		1952	1976	1980	1984	1988	1992
耕地面积		8.80	11.05	9.66	9.65	9.62	9.60
农作物播种面积	总计	8.49	10.50	9.66	9.04	9.57	9.57
	青稞	3.70	4.28	3.84	4.05	4.06	5.01
	小麦	0.43	3.93	3.11	2.22	2.23	2.57
	豆类	2.38	1.92	2.04	2.51	2.16	1.22
	杂粮	1.80	0.01	1	0.38	0.63	0.32
	油菜子	0.18	0.33	0.33	0.29	0.35	0.31
	蔬菜	—	—	0.30	0.07	0.07	0.04
	其他	—	0.03	0.04	0.12	0.07	0.1
粮食作物产量	合计	824.20	2831.59	3181.34	3193.86	3301	4439.78
	青稞	377.40	1130.31	1254.93	1626.29	1717.99	2547.56
	小麦	40.85	1173.30	1363.06	964.01	935.31	1499.79
	豆类	231.35	525.08	563.35	540.18	548.45	343.61
	杂粮	174.60	2.84	—	63.38	149.90	48.82
油菜籽产量		9.18	50.31	50.03	58.83	64.75	62.04
蔬菜产量		—	—	104.32	149.38	—	34.61
其他作物产量		—	18.43	—	0.64	—	9.58

注：据拉萨市统计局《前进中的拉萨1952～1984》、《拉萨市国民经济统计资料：1989年》、堆龙德庆县计委编《1992年农牧业生产统计资料汇总》。

在农业上，堆龙德庆县的农民越来越注重科技兴农之路，自

愿接受各种科学技术培训。1992年，全县参加培训的农民达5930人，占全县农户总数的92%。乃琼乡还成立了科学普及协会，乡长亲自担任会长，各自然村都有会员。观念的更新，推动了传统落后的经营方式变化。其表现在：1. 积极推广、使用最新优良品种。目前，藏区许多偏僻地方的农民，尚不易接受优良品种，而堆龙德庆县农民则积极主动地将自留种拿去与自治区农科所等科研单位兑换良种。1992年，全县优良品种面积达到7.9万亩，占粮食作物播种面积的87.8%。2. 注重肥料的使用，既施农家肥，又施化肥。随着家庭收入的增加，农民有条件购买越来越多的化肥，去年在全市化肥紧缺的情况下，堆龙德庆县每亩施化肥仍达14公斤，而1984年，每亩仅施化肥9.5公斤。3. 农业机械化程度越来越高，机耕、机播面积逐年扩大。4. 注重农田水利建设。近年来，该县一直采取国家、集体、个人集资相结合的办法，大搞农田水利基本建设。1992年由自治区水利局投资11.2万元，县财政拨款25万元和群众集资，维修了水渠、进水口、水池，新修了河堤，改造了低产田等。5. 最值得注意的是，堆龙德庆县一些农民由于进城做工，或忙于从事第三产业，加上经济条件的许可，往往雇请本村、本乡或外县的亲友为自己干农活，他们常常是在播种、收割和打场时临时邀请众多乡邻来帮工。干完农活后，继续外出挣钱。平时家中只留老弱妇孺守家或为庄稼除草、浇水。这种现象在一些交通方便的乡村特别盛行。这是乡村城市化过程中普遍出现的一种变化，即劳力外流，农田雇工经营。在此基础上出现的将是农场式的经营。

牧业在堆龙德庆县所占比例较小，其经营管理主要是采取控制牲畜总头数，缓解草畜矛盾，调整畜群结构，加快牲畜改良，促进优化循环，提高牲畜出栏率和商品率等。

四、农民收入水平及结构

随着传统生产方式的变革，藏区农牧民收入水平及结构也发生了较大变化，先进的农牧业科学技术的推广、劳动效率的提高、生产结构的多样化，使堆龙德庆县农牧民收入水平得到了提高。从1959年到1979年，堆龙德庆县农民人均现金收入年递增率为4.68%，而在1980年到1990年间，农民人均现金收入年递增率上升到6.66%。显然，农民现金收入在20世纪80年代远远超过了六七十年代。（见表4）

表4　　1959～1990年堆龙德庆县农民人均现金收入表

单位：元

年份	人均收益	年份	人均收益	年份	人均收益	年份	人均收益
1959	67.39	1967	102.36	1975	135.25	1983	255.51
1960	74.88	1968	96.57	1976	144.56	1984	392.57
1961	78.82	1969	91.97	1977	154.17	1985	498.94
1962	86.61	1970	103.34	1978	172.12	1986	377
1963	92.14	1971	111.12	1979	175.96	1987	352.36
1964	99.07	1972	111.33	1980	217.49	1988	368.45
1965	105.39	1973	124.51	1981	201.48	1989	415.52
1966	106.45	1974	141.57	1982	253.88	1990	441.95

注：表中数据摘自堆龙德庆县计委《堆龙德庆县1959年至1984统计资料汇编》及《拉萨市国民经济统计资料》。

改革开放以来，农牧民不但收入水平迅速增长，收入结构也发生了很大变化。农牧业收入不再是农牧民家庭收入的唯一来源，第三产业、第二产业收入所占比例越来越大（见表5）。在靠近城市的一些乡村，工副业收入已大大超过了农牧业收入。

表 5　　堆龙德庆县农民收入构成及变化表

单位：万元/%

项目 \ 金额 \ 年份	1986		1988	1990	1992	
	金额	所占百分比	金额	金额	金额	所占百分比
农村经济总收入	1474.01	100	1677.23	1913.14	3373.11	100
第一产业收入	1128.95	76.59	1321.78	1409.07	2634.53	78.10
农业收入	770.74	52.29	913.60	999.57	2030.51	60.20
林业收入	5.40	0.37	2.34	3.59	21.63	0.64
牧业收入	156.37	10.61	181.99	167.95	337.00	9.99
副业收入	196.44	13.33	223.85	237.96	245.39	7.27
渔业收入	—	—	—	—	—	—
第二产业收入	27.61	1.87	62.14	54.08	87.50	2.59
工业收入	13.47	0.91	28.63	30.05	51.14	1.52
建筑业收入	14.14	0.96	33.51	24.03	36.36	1.08
第三产业收入	317.45	21.54	293.31	449.99	651.08	19.30
交通运输收入	203.29	13.79	222.06	355.67	507.86	15.06
商业饮食业收入	34.70	2.35	25.07	35.95	77.24	2.29
服务业收入	14.56	0.99	7.25	11.45	8.36	0.25
其他收入	64.90	4.40	38.93	46.92	57.62	1.71

注：本表数据由拉萨市统计局提供。

五、生活方式的变化

在乡村城市化进程中，农民的生产方式发生了明显的变化，生活水平和质量得到了提高，城乡差别虽然继续存在，但正在逐渐缩小。

首先让我们从农民的消费支出状况来看。据西藏自治区农村社会经济调查队（简称农调队）对堆龙德庆县 30 户农民的抽样调查统计，农村人均生活消费支出 1985 年为 306.18 元，到 1992

年上升到 608.36 元，分别占当年总开支的 51.17%、67.10%。可见农民生活开支不但增长迅速，而且在家庭消费中所占比例也越来越大。就生活消费内部各项支出看，尽管生活消费品支出仍占绝大多数，但非商品性支出所占比重不断增长，在 1985 ~ 1992 年间，增长了 0.68 个百分点。同时，农民生活消费品的各项支出所占比例也在不断变化，与城市居民渐趋接近。（见表 6）

表 6　　城乡生活消费比较表

单位:%

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">比较对象
所占比例
生活消费项目</td><td>农民</td><td>城市居民</td><td>农民</td><td>城市居民</td></tr>
<tr><td>1985 年</td><td>1985</td><td>1992 年</td><td>1991 年</td></tr>
<tr><td colspan="2">生活消费支出</td><td>100</td><td>100</td><td>100</td><td>100</td></tr>
<tr><td colspan="2">非商品支出</td><td>1.16</td><td>3.08</td><td>1.84</td><td>5.58</td></tr>
<tr><td colspan="2">生活消费品支出</td><td>99.62</td><td>96.92</td><td>98.16</td><td>94.42</td></tr>
<tr><td rowspan="5">生活消费品中各项所占比重</td><td>食品</td><td>76.28</td><td>57.26</td><td>68.29</td><td>66.98</td></tr>
<tr><td>衣着</td><td>13.84</td><td>14.47</td><td>11.35</td><td>16.88</td></tr>
<tr><td>住房</td><td>2.04</td><td>3.42</td><td>3.98</td><td>0.1</td></tr>
<tr><td>燃料</td><td>2.11</td><td>1.91</td><td>8.14</td><td>1.29</td></tr>
<tr><td>其他用品</td><td>5.73</td><td>21.93</td><td>7.25</td><td>14.48</td></tr>
</table>

注：西藏自治区统计局《拉萨城市居民生活与物价资料·1985 ~ 1990》，《拉萨市城镇居民生活与物价资料·1991》，《西藏自治区农村住户抽样调查资料·1985年》，《1992 年堆龙德应住户年报汇总》。

这里，我们将堆龙德庆县农民与拉萨城市居民在同一年或相近年生活消费各项支出所占比例列表进行比较。显然，两者的差距在 20 世纪 90 年代初比 80 年代中期小。但有几点需要说明：1. 由于近年来国家实行粮油开放政策，导致食品价格猛涨，所以城市居民食品支出所占比例 1991 年比 1985 年上升。2. 特别值得一提的是 1985 年在拉萨市出现抢购家电，私人建房之风，致使城市居民用品、住房两项开支所占比重突出。从 1980 ~ 1992 年的调查看，城市居民用品支出呈上升趋势。居民绝大部

分住公房，因而房租统计划入非商品支出中。3. 近年来，农村使用的燃料从自给型转向购买型，致使燃料支出比例骤增。

城乡消费支出结构的接近，说明西藏农民与城市居民消费观念正趋同一，而消费观念的变化直接影响和改变着人们的生活方式，让我们来看看农民衣、食、住、用等方面的变化。

食 长期以来，西藏农村饮食结构单一，主食仅有糌粑、牛羊肉，蔬菜吃得很少，而且品种较少，只有萝卜、土豆、白菜等，灾荒年人们常以野菜充饥。自党的十一届三中全会以来，随着农村经济形势的好转，西藏农村饮食结构发生了较大的变化，逐渐向丰富、营养型发展，而且由于与城市联系增多，受城市和农村周围厂矿“城里人”“都市饮食”习惯的影响，其饮食方式也逐渐复杂、多样化起来。例如，我们曾对堆龙德庆县乃琼乡三村二队八珠家进行采访，主妇边巴卓嘎讲：“早上我们一般吃馒头，喝酥油茶，偶尔也吃点糌粑，中午常常吃面条，晚上吃米饭、炒菜，有时也吃面条。炒菜可多了，有粉条、花菜、黄瓜等，和城里人差不多。”据了解，馒头、面条、米饭和炒菜，已成为乃琼乡甚至拉萨市郊大多数农民家庭日常饮食方式。总的来说，拉萨市郊农村饮食变化表现在四个方面：1. 主食结构有所改变，副食品种更加丰富多彩。过去，农村以糌粑为主食，现在农民越来越喜欢面条、米饭，在靠近城市的一些乡村，如乃琼、柳梧等乡，面粉、大米成为主食。副食种类越来越多，农民过去极少吃的蔬菜、水果已频频出现在餐桌上。农民在副食品上的开支也越来越大。据农调队统计，堆龙德庆县农民 1985 年人均主食消费上支出 81.56 元，副食上支出 68.05 元；到 1992 年时，主食支出 145.04 元；副食支出 179.74 元，副食支出明显超过了主食支出。1985 ~ 1992 年，牛羊肉等藏族传统食品消费量下降，但水果等新型食品消费量却成倍增长（见表 7）。2. 炊饮方式更加丰富。由于农村与外界联系的加强，从外面（主要是拉萨市）传入了不少新的炊事方法，加之炊具的更新、燃料的改变为之提供了条件，而乡村加工业的兴起，又进一步加速了炊饮方式的丰

富化。如乃琼乡出现的十几个面条加工作坊，几乎彻底取代了当地农民手工做面的习惯，作坊加工的面条，不但味道好，而且形状有宽有细、有块有片。3. 农民外出就餐现象越来越普遍。据农调队调查统计，1985 年堆龙德庆县农民在外饮食开支人均2.62 元，到 1992 年，其开支已增加到人均 8.17 元，增长了 3 倍多。4. 在农民的消费食品中，购买食品增多。堆龙德庆县农民从 1985 年到 1992 年，除牛羊肉一项外，其余所有食品无论是重量或是现金支出额，都明显增加（见表 7）。购买食品量的增长，首先说明随着农村经济的发展，农民已具有一定的购买力；其次，说明西藏农村社会分工逐渐明确，农村经济自给自足状态被打破，农村与城市经济联系更加密切；最后，说明市场经济的繁荣是这种现象出现的前提条件之一。在乡村，既有星罗棋布的小卖部，又有零散的农贸集市。乃琼乡的农民不必去县城、拉萨，在本乡即能买到邻近的包工队或厂矿职工家属叫卖的蔬菜，所以这个乡的农民仅在夏天种点蔬菜食用，冬天大都以买菜为主。

表 7　　堆龙德庆县农村食品消费变化表

项　目	单位	1985 年		1992 年	
		食物消费量	购买食品	食物消费量	购买食品
蔬菜	公斤 元	31.11	0.86 1.18	20.98	2.25 3.13
豆制品	公斤 元	—	— —	0.46	0.46 1.55
植物油	公斤 元	2.7	— —	2.79	— —
猪　肉	公斤 元	0.73	0.08 0.29	0.35	0.32 1.16
牛羊肉	公斤 元	13.36	4.51 12.86	10.42	3.56 21.62
牛羊奶	公斤 元	17.7	— —	36.88	— —
蛋　类	公斤 元	0.41	— —	0.53	— —

续表

项　目	单位	1985 年		1992 年	
		食物消费量	购买食品	食物消费量	购买食品
食　糖	公斤 元	2.30	2.15 4.25	1.31	1.30 4.43
糖　果	公斤 元	0.34	0.38 1.26	0.69	0.69 2.76
糕　点	公斤 元	0.36	0.41 0.78	0.25	0.37 0.98
水　果	公斤 元	0.10	0.08 0.16	0.90	0.90 1.66
茶　叶	公斤 元	4.6	4.18 12.38	28.91	28.91 9.26
卷　烟	盒 元	15.46	10.73 5.90	18.32	18.42 18.14
酒	公斤 元	23.38	0.03 1.79	36.87	0.13 0.31

资料来源：西藏自治区农调队提供数据。

穿　过去西藏农村大部分地方是靠自已捻线织布，农闲时请人到家里去缝制氆氇藏装。堆龙德庆县农民也一样，不过好的藏装还得从山南购买或定做。那时不管男女老少，绝大多数人都穿藏装。后来在劳动生产中，人们渐渐发现厚重的氆氇藏装不如汉装方便，个别思想开放的人率先穿上了汉装。自改革开放以来，随着农民观念的改变，经济条件的许可，越来越多的人改穿汉装。现在在农村，特别是靠近拉萨市的乡村，已很难见到穿藏装的年轻人，藏装已成为老人服或年节时的服装，年轻妇女在藏历初一穿过藏装后还会感到腰痛，她们已不习惯于长裙重坠的沉甸。乡村着装的式样在变化，乡村人对着装面料的选择、制作方法等也同样发生了变化，人们已很少使用氆氇，即使做藏装，也宁愿去商店购买棉、化纤、混纺的布料或绸缎，而且不再请人到家中缝做衣服，而是将布料送到裁缝铺。更值得注意的是，市郊农民越来越喜欢购买成衣制品（见表8）。表8显示1992年堆龙德庆县农民人均购买衣服、裤子、鞋等数量远远超过了1985年；20世纪80年代农民以穿棉制品为主，而90年代，则以穿化纤

制品为主（在以农业为主的中国，棉制品比化纤制品便宜）。

从堆龙德庆县乡村着装款式、面料采用、制作方式来看，西藏农民在穿着上也逐渐脱离了自给自足形式，越来越依赖城市、依赖现代工业。据农调队调查，堆龙德庆县农民人均衣着品消费1985年为42.21元，支出现金40.59元；1992年为67.77元，支出现金67.77元，说明堆龙德庆县农民在20世纪80年代中期还自制部分衣衫，而到了90年代，几乎全用现金购买。

表8　　农村衣着人均消费构成及变化表

	单位	1985年	1992年
棉　布	米	3.05	2.26
金　额	元	12.84	10.48
棉布服装	件	1.35	0.67
金　额	元	11.90	8.39
化纤布	米	0.27	1.62
金　额	元	1.89	17.09
化纤布服装	件	0.10	0.84
金　额	元	1.64	17.09
呢绒布	米	0.14	0.02
金　额	元	2.28	—
呢绒服装	件	0.03	0.02
金　额	元	1.01	0.27
绸　缎	米	0.08	—
金　额	元	0.79	—
绸缎成衣	件	0.05	—
金　额	元	0.73	—
毛线及毛织品	公斤	0.02	0.68
金　额	元	0.33	0.80
尼龙衫裤	件	0.02	0.02

续表

	单位	1985 年	1992 年
金　　额	元	0.16	0.07
棉毛衫裤	件	0.01	0.22
金　　额	元	0.12	1.95
皮　　鞋	双	0.36	0.45
金　　额	元	5.64	8.93
胶鞋、球鞋	双	0.68	1.37
金　　额	元	3.60	9.95

注：据西藏自治区农村抽样调查队《西藏自治区农村住户抽样调查资料·1985年》、《1992 年堆龙德庆住户年报汇总》。

住　随着农村经济的发展、农民收入的提高，农民居住条件也在不断改善。20 世纪 80 年代以来，农民纷纷修建新房，到 1990 年前，堆龙德庆县已有 70% 的农户搬入了新房，农民人均住房面积急剧增长，从 1985 年到 1992 年，人均岁末使用房屋面积增加了 1.75 平方米，人均岁末使用房屋价值增加了 813.09 元。20 世纪 80 年代拉萨市郊农村建筑的房屋，一改过去的简陋，不仅雕梁画栋，富丽堂皇，而且在用料上采用了钢筋、水泥等现代建筑材料，乡村农居无论是外观，还是内部结构都与都市普通居民住宅相差无几。另外，在生活设施上也发生了一些变化，出现了卫生条件好的厕所，燃料则从牛羊粪逐步向太阳能、电等过渡，甚至液化燃料也已出现在个别农户家中。经常外出的农民，当然不会忘记将自己在城里见到的新鲜玩意买几件回家，所以许多农民家庭陈设日新月异。在我们调查过的市郊农户中，发现他们与城市居民在室内装饰上越来越接近。

用　据自治区农调队对堆龙德庆县农民家庭用品的抽样调查，1992 年农民人均用品消费比 1985 年增长了 147.8%，而且用品的内部结构也发生了明显的变化，文娱用品和书报杂志费用越来越高（见表 9）。农民家庭拥有现代化家电及用品越来越多

（见表10）。20世纪80年代初，堆龙德庆县大多数农民从未见过电视机，一些偏远地区的乡民甚至不知电视为何物，而现在拥有电视机的农民家庭已为数不少，特别是那些靠近拉萨市的乡村，如柳梧乡夏冲村的农民，有70%的家庭已购买了彩色电视机；黑白电视机正逐步被淘汰。一些传统用具也被改进了的现代用品替代，如多用食品加工器出现在一些农户家中，代替了千百年来藏族打制酥油茶必不可少的用具——酥油桶。

各种用品的现代化和更新，无疑会直接影响农民生活方式的变化。

表9　　农民用品消费结构及变化

项　目	1985年		1992年	
	人均现金支出（元）	所占比例（%）	人均现金支出（元）	所占比例（%）
用品总支出	17.47	100	43.29	100
日用品	16.64	95.25	36.33	83.92
文娱用品	—	—	5.46	12.61
书报杂志	—	—	0.07	0.16
其　他	0.83	4.75	1.43	3.30

注：资料来源同表8。

表10　　农民人均耐用品拥有量及变化

项　目	单位	1985年	1992年
自行车	辆	0.10	0.20
缝纫机	架	0.03	0.05
钟　表	只	0.12	0.23
电风扇	台	—	—
洗衣机	台	—	—
电冰箱	台	—	—
摩托车	辆	0.07	—
收音机	台	0.09	0.09

续表

项　目	单位	1985 年	1992 年
电视机	台	—	0.03
收录机	台	0.02	0.08
照相机	台	—	—

注：资料来源同表 8。

文化娱乐活动　过去村民们干完农活、家务后，常爱集中在一起唱歌跳舞，喝青稞酒，或者打藏牌、掷骰子等，随着改革开放、市郊农村生活的变化，其文化娱乐方式也日渐丰富多彩。有看电视、录像，听收录机的；有打台球、玩电子游戏机的；有唱卡拉 OK、跳交际舞的；有坐甜茶馆、打麻将的。拉萨市居民的所有娱乐方式几乎都已在市郊农村出现。

城市化逐渐改变了农民的衣食住用行，给西藏乡村输入了一种全新的生活方式，农村自给自足状态已经改变，出现了农业依赖工业、农村依赖于外界、依赖于城市的现象。

六、文化素质的提高和价值观念的转变

人是社会变革的主体，而人的变化，即人的文化修养的提高、价值观念的更新，又是社会变化的重要表现。随着西藏乡村社会经济的发展，农牧民自身也开始发生了变化，表现在：

1. 农牧民文化水平明显提高。和平解放前，学习文化知识属领主和僧侣阶层的特权，解放后，党和政府在西藏推行义务教育和扫盲教育，使农牧民文化水平得到了较大提高。但 20 世纪六七十年代的农村教育，对多数农牧民来说，缺乏主动性，属强行灌输型。而到了八九十年代，由于生产、经济的市场化和与外界的频繁接触，广大农牧民自身逐步认识到文化知识的重要性，他们对文化教育的态度由被动转为主动，他们开始主动接受扫盲

教育，1993年堆龙德庆全县扫盲人数达5000多人；农牧民积极参加各种技术培训班，如农业技术培训班、蔬菜栽培技术和养猪技术短训班等；学汉语成为目前市郊农牧民的一种新潮流。一位三四十岁的村民曾告诉我们："过去不懂汉语，与内地老板做生意多多地吃亏了。"当然，他们不仅学汉语，还有学英语、印度语的。在堆龙德庆县农民的"中巴"（出租车）上，人们常常可以看见售票员操着流利的英语接待外宾，甚至还有四五十岁的农村妇女说着仅会的几句英语在大街上向"老外"们兜售商品。

当今的农牧民不仅注重自身文化知识的补习，而且相当重视下一代的教育。改革开放初期，刚实行土地、牲畜归户时，大多数农村家庭宁愿将学龄儿童留在家里照看更小的孩子或放牧牲畜，尽管那时学校实行义务教育，老师还采取"学生读一天书发给一天补助"的办法来吸引孩子读书，但入学率仍很低。到20世纪80年代末90年代初，市场化的生产、生活使农牧民认识到文化的重要性，他们不但积极主动送孩子上学，而且还尽可能地为孩子选择好学校，接受更好的教育。如乃琼乡一些"万元户"将自己的子女送往邻近企业子弟学校就读，甚至花高价送去拉萨学习。由于教育经费紧缺，农牧民们自愿捐款或出力修建、维修校园，为学校购买新的教学设备等。据统计，从1988年到1990年，堆龙德庆县依靠群众改建26所民办小学，群众自发集资和投工献料，共折合人民币达26万元，而同期国家补贴仅7万元。这与西藏大多数乡村办学困难的现状形成鲜明的对比。

2. 婚姻、生育观发生变化。20世纪六七十年代，由于城乡生活条件的巨大差异，农村姑娘们在选择对象时，梦寐以求的是能嫁给一位吃"皇粮"有"铁饭碗"的国家干部，期待有朝一日能"跃龙（农）门"，农转非，成为"城里人"。当然，极少出门的农村姑娘要找一位城市人是不容易的，所以那些从农村参军入伍的军人们便备受姑娘们的青睐，因为只要他们提干，转业后就会有一份好工作，成为非农业人口。但自从80年代起，由

于城乡差别的缩小，市郊农村人的择偶标准发生了较大变化，城里人的吸引力在逐步减弱，而农村那些兴农养猪“专业户”、经商能人等成为人们择偶的优先对象，“有钱哪里找不到媳妇”似乎也成为市郊农村小伙子们勤劳致富的动力。

在计划生育方面，国家专门对西藏农村实行照顾政策，允许一对夫妇生3个孩子，但我们在堆龙德庆县的调查却令人惊讶不已，乃琼乡大多数年轻人只愿意要2个孩子，而且不在乎是男孩还是女孩。他们认为，孩子太多，带来麻烦，家庭负担重。我们的重点调查户八珠家，就只有2个男孩，一个11岁，一个5岁。

3. 宗教信仰上的微妙变化。改革开放初期，农村出现了宗教热，农牧民一有空闲便去寺庙或去转经、煨桑，为了参加一些宗教活动甚至会放下手里的农活；家庭收入除留下家人一年生活必需外，全部捐献给寺院，如有人生病、去世或结婚，都得请喇嘛念经、打卦。近年来拉萨市郊农村的宗教信仰正在悄悄发生变化。尽管随着农村家庭经济收入的增加，家庭平均宗教开支不减从前，甚至超过过去，但同时更多的资金却用于家庭扩大再生产；婚礼、葬礼上，同样会延请喇嘛念经，而且讲究排场，阵势超过以往，但这似乎已成为农家赛富的一种象征，宗教虔诚在逐渐减退，有人生疮害病，首先会被送往医院。

4. 新型社会关系圈的出现和信息交流的加强。以血缘亲属为核心，以寺院、村落为中心的传统社会关系圈，长期以来存在于西藏农村。随着改革开放和市场经济的发展，农村生产、生活方式的改变，农民与外界联系的加强，昔日封闭、保守的传统社会关系圈被打破，现代的新型社会关系圈被引入乡村。与西藏一些边远乡村出现社会关系的复旧不同，市郊农村内部，“族”与“部落”的界限开始被打破。人们不只是以血亲、姓氏划分群体，更多的是以经济利益形成集团。聚居区内户与户之间的交往、联系也发生了微妙的变化。例如过去电视机出现在少数家庭时，这些家庭便成为全村男女老少闲暇时的聚集点。然而当更多的家庭拥有电视、录放机后，人们便各选所需了：全村老年人自

发集中到一家，一起看藏语片，《西游记》、《水浒》、《济公传奇》等被翻译成藏语的录像片备受老人喜爱；年轻妇女们则到另一家去看言情、伦理片；小伙子们更喜欢看武打片。此外，近年来甜茶馆逐渐成为农村人活动的中心。这里既有青年人，又有老年人；既有男人，又有妇女（几年前，女子进甜茶馆还会被人耻笑）。人们既来这里休息、谈情说爱，又在这里洽谈生意、交流信息。甜茶馆已成为市郊乡村人的娱乐场所和信息中心。人们在那里谈生意、谈商品、谈汽车等。一些农民司机为了联系生意，结交的人从农村到城市的各行各业。拉萨市是他们常去的地方，每天接触许多陌生人，主要目的是赚钱。

就农牧民与城市居民的联系来看，西藏和平解放以来，广大农奴翻身做主人，许多人当上了国家干部，也就是说他们从农村人口成为城市人口。在20世纪六七十年代由于巨大的城乡差别，致使他们除了在经济上援助仍在农村的亲属外，不常与他们往来。但到了80年代，随着城市第三产业的发展，一些人将他们的农村亲友接到城市并帮助他们进行各种买卖活动，这些人一月所得收入一般超过国家干部的工资，他们反过来常常会接济、帮助城市的亲戚。笔者在拉萨市八廓街调查时，发现许多从农村来的个体户都是靠城市亲戚帮助租房，或投资开铺才跻身于城市个体户行业的。当然，一旦他们立足城市，又会带来更多的农村亲戚，而且他们与城市居民的关系越来越密切。也就是说，农牧民的社会关系圈在不断扩展，不但农牧民内部交往方式发生了变化、内部联系更加频繁而且也加深了与城市居民的关系。

与外界联系的加强，各种信息传播媒体如电视机、录放机和藏汉文版的《西藏日报》、《西藏科技报》等报纸杂志的出现，使市郊农牧民对外面的信息了解得越来越多。我们惊讶地发现，乃琼乡的一些农民竟对樟木口岸需求哪些货物的情况了如指掌。

5. 商品意识的形成。过去自给自足、封闭固守的农村，造成人们的商品意识较为薄弱，但近十多年来，在城市文化的影响下促成了农牧民价值观念的改变。经常外出干活的农民，不得不

雇请他人来帮忙干自己承包地里的农活，或者将自己的承包地暗中出租给他人（国家政策规定土地不能转让）。不管采取哪种办法，实质上最后都得以商品交换的形式实现。另据我们调查，堆龙德庆县拥有车辆的农民，一般是通过外出打工等积攒一笔资金，先买一辆旧式东风牌卡车，雇请一位会开车的司机，每天付给7～8元的钱（包括提供食、宿），然后自己跟车学习一年后，辞退司机，自己驾驶。待赚到更多的钱后，再卖掉旧车买新车，也有一些人，是先去有车人家“打工”，帮司机干活，不但一天能挣到4～5元钱，还能学习驾驶技术，技术熟练后再自己买车。不管是买车、换车，还是雇请司机、打工学艺，无不体现出堆龙德庆县农民日臻成熟的经商意识。

七、几点看法和设想

从上面我们对西藏堆龙德庆县农村生产力结构、生产经营方式、收入水平、生活方式和农牧民价值观念等五个方面变化的分析，不难发现，拉萨市郊乡村已经开始了马克思早已说过的“乡村城市化”的进程。不过与内地和沿海地区农村相比，西藏乡村的都市化程度仍然很低，才处于起步阶段。但经过十几年的发展，市郊乡村的城市化模式似乎可以说是已具雏形。

改革开放政策，解放了西藏农村生产力，促使一批批剩余劳动力流向城市，从事建筑等行业。外出劳动力从城市赚来的资金，为农村经济的飞跃提供了资金的“原始积累”，进而改变了农村生产经营方式。乡村交通运输业、建筑业、商业、饮食服务业等多种经营的兴起，不但富裕了农民家庭，也增加了乡镇集体和县财政收入，为乡镇企业的起步奠定了基础，而乡镇企业又将农村各种零散资金及外地、外省甚至外国可利用的资金集中使用，进一步促进了农村经济的发展，提高了农牧民收入水平。收入的增长则又提高了农牧民的生活水平，并促成了农民生活方式

的变化，使自给自足的农村生活方式逐步向着购买型消费的城市生活方式发展，从而促使农民的消费观念、价值观念愈来愈接近于城市人。同时，农民文化素质的不断提高，又反过来进一步促进了农村市场经济的发展。很显然，“乡村城市化率先发生在那些靠近城市、交通方便的乡村，它们的发展会带动影响更多的农村走上都市化道路。于是，一条独特的西藏城乡一体化道路正在逐步形成。

短短十几年的乡村城市化进程，给西藏的市郊农村带来的变革，胜过过去几十年、几百年的历程。农牧民的收入在数年中成倍增长，千百年来沿袭不变的农牧业生产在短时间内被多种经营并有的局面代替；自给自足、传统封闭的生活方式为现代城市化的生活方式更换；商品观念取代了保守、落后的农村传统意识等等，总之，城市化使西藏乡村文化与城市文化互相融合，整合出一种既含乡村文明又含城市文明的新型理想文化，给西藏乡村带来了意想不到的社会文化变迁。

面对这一突如其来的社会文化变迁，作为一个社区的藏族乡村，将面临如何从传统生活向新的都市生活转化、重建社区秩序等问题；而农牧民作为这个社区的个体，在接触到一个与自己原有文化系统差异较大的新异文化体系时，同样会面临着如何去面对、吸收和排斥新异文化系统，如何去保留、取舍传统文化体系的问题。新旧两种文化涵化过程不可能一帆风顺，一些优秀文化也许会在这一过程中被遗弃，而一些糟粕反会被误作精华加以吸收。但无论如何，城市化带给农村的积极面大于消极面。乡村城市化仍是加速促进我国民族地区经济发展的一条捷径，一条必不可少之路。我们应该尽力引导、推动藏族地区那些交通便利、靠近城市的农村率先走上城市化道路，以带动整个农村经济的发展。

展望未来，整个西藏自治区要全面实现“乡村城市化”，也许是比较遥远的。但我们应该看到，随着经济的发展和社会的进步，农村的都市化是不可避免的。鉴于当今世界发达国家过多地

发展大城市，人口城市化速度过猛，带来了一系列长期难以解决的社会问题，我国政府提出了发展小城镇的发展战略，提倡走中国特色的都市化道路。在这种情况下，西藏的都市化应如何发展？

就目前来看，西藏自治区全区 50 万人以上的大城市和 20～50 万人的中等城市一个也没有。现有的拉萨、日喀则、昌都等均为小城市，而且这几个现有城市的城建规模、城市环境、服务设施、投资环境仍然很落后，因而对区外资金、技术的吸引力相对较小。因此，以拉萨为中心，以青藏、川藏、中尼等公路为网络，大力发展小城镇和乡镇企业，促进西藏市场经济的发育和发展，应作为西藏未来发展的一个方向。我们虽不完全赞成“小则漂亮”的发展思路，但在人烟较为稀少的西藏高原，发展大量人口高度集中的大城市的可行性至少目前看来尚不存在。与此相反，沿着主要公路线发展像堆龙德庆这样的小城镇，由此逐渐向四周辐射，西藏将会走出一条具有自身特点的乡村都市化道路。

原载《中国藏学》，1995 年第 3 期

关于藏区天然林保护与实施森林可持续经营的几个问题

一、引言——问题的提出

（一）中国政府把生态环境保护和建设作为实施西部大开发的根本，并作出了实施“天然林保护工程”（简称“天保”）的重大决策。正如朱镕基总理所言“保护天然林是改善生态环境，实施可持续发展战略的重大举措”，这项重大的工程首先是从青藏高原的东南部，长江、黄河中上游地区的天然林一律全面禁伐，实施封山保护，关闭木材交易市场开始的。因为“青藏高原是中国唯一保存完好的原始林区”，其森林总面积占全国森林面积的9.59%。这些原始森林主要分布在包括川西北的甘孜、阿坝藏族自治州和甘南、青海的东部以及云南西北部的迪庆藏族自治州、西藏的东南部林芝和昌都等藏族聚居地区。因此无论是“天保”项目还是“林业可持续发展”项目都与西藏及其他藏区的社会、经济发展有着密切的联系，而且必将对西藏及其他藏区的社会、经济发展模式和可持续发展战略产生重大的影响。如何处理好天然林禁伐、保护与社区经济发展的关系？如何解决好天

然林保护与森林可持续发展之间的关系？如何实现保护天然林与林区藏族农牧民增产增收、改善生活的双赢目标？这些是西藏及其他藏区当前和未来发展过程中无法回避和亟待解答的一个环境保护话题。

（二）近年来，国内外的专家学者经过长时间的调查研究，从森林与人类生存和发展相互依赖关系的角度，提出了森林可持续经营或林业可持续发展（Sustainable Forestry Development）的概念，而且这已成为全球范围内广泛认同的林业发展方向，也是各国政府制定森林政策的重要原则，甚至认为“实现可持续发展的关键之一就在于森林的可持续经营”①。

（三）笔者有幸于2000年应世界银行SFDP项目（即Sustainable Forestry Development Program）负责人的邀请，分别参加了对云南省迪庆藏族自治州德钦县奔孜栏乡和四川省阿坝藏族自治州松潘县木尼沟乡两个项目区的实地考察和对项目的社会评估活动。SFDP项目的目的是通过制定和实施各种项目，一方面保护和持续经营天然林资源，另一方面积极改善和提高项目区各民族群众的生活水平，从而为停止天然林采伐后的生物多样性保护、生态环境建设及社区社会经济发展寻找新的切合实际的途径。

二、选择——三种经营模式

从历史上看，森林与藏族的生存发展有着密切的相互依赖关系，而且不同的历史时期，由于对森林资源的需求程度不同，形成了不同的林业经营模式。从现有的资料来看，藏区大致经历了三个大的森林经营模式：

（一）以绝对贫困为代价的森林经营模式。据藏族史籍《西

① 见1997年召开的第11届林业大会文件。

藏王统记》记载，藏族的祖先“六幼猴”居住在森林之中“多果树”的“甲错（Bya-tshongs）森林”，藏语“甲错”意为鸟聚。后来这些生活在森林中的猕猴“毛亦渐短，尾亦渐缩，更能语言，遂变成为人类。从此即以不种之香谷为食，以树叶为衣”。从那时起藏族的生存和发展与森林结下了不解之缘。直到1950年以前，世世代代居住在山林之中的藏族和其他民族，在没有现代工业的条件下，习惯了靠山吃山，靠林吃林，从建房、取暖、照明到饮食都离不开森林。森林不但提供了肥沃的草场和土地，而且是他们的衣食之源。住房靠木材，取暖煮饭离不开柴火（草原上的牧民除外），平时吃的也有不少都来自森林（包括林中的各种菌类、猎物以及各种林产品）。

但总的来看，20世纪50年代以前，藏区的交通不便，城市化或城镇化水平很低，人口不多，商品经济或市场经济欠发达，人们在近乎与世隔绝的情况下，过着一种满足人类最低生存与发展需求的“自给自足”的生活。因此，这个时候藏族对森林的物质需求仅仅限于满足自给自足的基本消费性需求，仅仅包括建筑、燃料、照明等，对森林的破坏不大。但这是在社会经济欠发达，人们对森林需求不高的条件下，甚至以自身绝对贫困和生活饥寒交迫为代价的条件下，实现了对天然林的保护和以森林为中心的生态环境的保护。如果说当代人的发展概念是人的发展，以人为中心，以人为本，那么当代西藏及其他藏区各族人民已经走进市场，迈向现代化的时候，仍然以人的绝对贫困为代价保护森林、保护环境，显然是不现实的，也是不可取的。

（二）重采轻育、重取轻予的森林经营模式。从20世纪50年代到1998年，西藏及其他藏区在我国中央政府的高度重视和各省市的大力支援下，交通和城镇建设速度加快，尤其是改革开放以后，随着市场经济的发展，森林资源受市场支配，木材需求量大幅提高，林业在国民经济中的地位和作用越来越明显。首先，50年代和60、70年代林业的重点放在了保证国防、地方建设用材需求的森林工业上。受计划经济的影响，这个时期，森工

企业以国营的指令性采伐、运输、加工木材为主，林区居民从中受惠有限。80年代和90年代在开放的市场经济条件下，森林工业不但能提供大量木材，又能为地方财政积累作出很大贡献，因此一直受到各级政府的重视。森林工业在林业中的主导地位不仅没有变化，而且发展迅速。据统计，1993年底，仅西藏自治区共有林业职工4000余人，国营森工企业8家，县、乡办森工企业20余家，全区林业总产值为2.7亿元，占全区工农业总产值的9.7%，占全区国民生产总值的7.3%，其中仅森林工业创利税7000万元，占全区工业利税总额的40%。甚至在藏区部分地区森林工业跃居利税大户，50%~70%的财政收入来自以采伐销售和运输为主的森林工业。受木材生产周期短、高价格、高收益的拉动和诱惑，出现了国营、集体、个体一起抢木材市场的局面。这个时候，林区藏族居民的经济收入由此受惠而发生了结构性变化，他们的很大一部分经济收入来自非农业和畜牧业的林业产品。一度形成了“致富靠木头”的“木头主义”林业发展观。其结果重采轻育、重取轻予、重开发轻保护的局面难于改变，加上乱砍滥伐，森林的生态系统遭到严重破坏。与此同时，由于造林育林投入的人力物力大，经济效益缓慢、遥远，所以被放到次要的地位，发展极为缓慢。森林的可持续经营受到严重影响。很显然这样的林业经营方式，虽然可以解决眼前的利益，但却是靠牺牲后代人的福利换来的，不符合资源代际管理的可持续发展要求，即如果当代人为了当代的高收入不惜以掠夺的方式开采现有的森林资源，这等于是靠牺牲后代人的发展条件或机会换来的，根本无持续发展可言。同样，超越森林生态环境承受的界限，一味追求当代人类自身的经济目标，必然会丧失森林可持续经营的基础。因此，这样的森林经营模式首先不符合环保要求，更不符合林业可持续发展（Sustainable Forestry Development）的要求，因此也就不是森林的最佳经营模式。

（三）经济发展与生态环境保护相统一的森林经营模式。1998年以后，为了实现联合国提出的资源、环境、人口协调发

展的发展目标，中国政府根据东部沿海改革开放后经济发展的经验和教训，把环境保护作为西部大开发的首要任务，作出了实施天然林禁伐和保护的重大决策，其中包括退耕还林、退耕还草等政策。为了实现天然林的保护和林业的可持续发展，我国政府近几年逐年加大了对西藏及其他藏区天然林保护工程和林业可持续经营的投资力度，同时吸引大量外资投入“天保”项目和“森林可持续发展”项目。这对藏族林区各级政府和各族居民的经济生活产生了重大影响。根据笔者在几个实施“天保”工程的藏族社区的实地调查所发现的情况来看，笔者考察的社区采访对象普遍表示，赞成和支持政府关于天然林保护和森林禁伐的政策，也欢迎“森林可持续发展”的重要项目，并乐于参与到项目之中。尤其是藏区各级党委和政府，以国家的利益和子孙后代的利益为重，想各种办法，努力解决“木头财政”失去支撑和农牧民副业收入锐减的困难，带领林区群众调整产业结构，培植新的财源。有的地方不仅开始走出了财政和农牧民收入锐减的困境，而且开始出现经济发展和天然林保护相统一的良好发展势头。

三、问题与对策建议

实践证明森林可持续经营或林业可持续发展是一个集社会、经济、生态于一体的综合工程项目或叫发展战略。如果要真正实现既保护天然林，又要促进社会经济的协调发展，任重而道远，还有许多亟待解决的矛盾和问题。就笔者实地调查的情况来看，1998 年国家启动禁伐天然林的“天保”工程，首先使林区各级政府和人民过去来自森工企业或林副产品的收入大幅度下降，而且对当地居民建房、燃料等日常生活也产生了一定的影响。那么如何解决这个矛盾，如何实现天然林保护和藏区社会经济发展的双赢目标？以下根据笔者考察的结果，提出一些不一定很成熟的

对策建议：

（一）“天保”地区的藏族居民都有悠久的历史文化传统和较强的宗教信仰，尤其是天然林区分布着一些在整个藏区都具有一定影响的神山和寺院。藏族传统的信仰认为，自然空间是自然、人、神三位一体的统一。这种由于信仰的原因来保护森林资源的做法应该说是藏族的文化传统之一。这与当今我们正在进行的“天保”工程，天然林停伐，SFDP 项目，虽然各自出发的目的、方向、道路不同，手段各异，但达到的效果都有共同之处。笔者所到达的广大藏区，发现哪里有寺院，哪里就有树林，而且佛教僧人是保护野生动植物和自然环境的最活跃、最积极的成员。从一定程度上讲，国家的禁伐天然林和 SFDP 项目的实施客观上与当地藏族保护神山和野生动物的传统心理愿望、信仰不谋而合。因此，在藏区实施禁伐天然林项目或 SFDP 项目，都应该吸收寺院的参与和僧人的参与。因为，藏族人大多信仰藏传佛教，寺院和僧人的参与更加有利于禁伐天然林和 FSDP 项目或其他各类环保项目的顺利实施并获得成功。

（二）1998 年以前，木材销售和运输成为考察区藏族居民收入的主要来源之一。天然林停伐政策给当地藏族农牧民的经济收入造成了较大的损失，建议森林可持续经营项目设计和实施时应当考虑对其损失作出相应的补偿计划和措施，以保证项目区在实现天然林保护的同时，当地的少数民族经济得到明显的发展，生活水平得到明显的改善，实现保护和发展的双赢目的。本人实地入户调查时也发现，当地居民特别渴望实施能使他们脱贫致富、改善生活的社区发展项目。在交谈中他们表示：过去大量砍伐木材是为了脱贫致富，现在支持和赞成国家禁伐天然林的政策，但不能抱着门前的天然林这个金饭碗而去要饭。因此，要实现天然林的保护和可持续发展的双赢目标，首先必须实施能使藏族农牧民尽快脱贫致富的“以富民为本”的社区发展项目。从一定程度上讲，消除贫困是实现森林可持续经营或可持续发展的一个首要条件。

（三）天然林停伐和“天保”工程的实施，使项目区广大农牧民群众面临着“四难”问题，即燃料难、照明难、取暖难、建筑材料难。这“四难”的解决理应是实施林业可持续发展项目的基本前提和重要内容。同样，只有解决了这“四难”，才能更加有效地保护天然林资源。为此建议：1. 开发利用替代木材的新的燃料，包括太阳能、沼气、风能等作为 FSDP 项目的重要内容。2. 考察区目前对沼气的开发利用的试验获得成功，受到当地群众的欢迎，但由于缺乏推广普及的资金和技术，只有少数户享用。现有的电力不足，无法保证取暖和替代燃料。因此应该制定和实施一项家家使用沼气燃料的未来 15 年计划。这项工程的好处是：（1）投资少见效快；（2）可以充分利用当地的原材料；（3）可以逐步替代木材能源；（4）有利于发展肉猪产业；（5）解决部分照明问题。3. 藏语谚语说：“农民富裕了就修房子。”房屋的大小是贫富的一种象征。因此，藏族喜欢通过建新房或扩建旧房来比贫富。随着人民生活的改善，考察区近十几年掀起了建房热，正在消耗着大量的木材。因此，有必要建立一个替代木材建筑材料的示范村项目，通过示范村引导当地藏族农民减少房屋建筑对木材的依赖性。积极寻求替代木材能源和村民自用材的问题的解决，包括开发利用石料、水泥等建筑材料。4. 从长远来看，还要发展小型水电站建设。

（四）森林可持续经营的社会目标之一就是为当地居民提供就业机会，增加收入。教育是就业的重要前提，但目前藏族林区文盲率普遍比较高，如云南德钦的“天保”项目区文盲率高达 59.35%。天然林保护区的居民，从笔者调查的三个自然村的情况看，带头致富并取得成功的人，大都是具有初中文化水平或至少读过小学五、六年级的农牧民。因此，建议利用藏族林区县级有中学、乡和行政村普遍有小学的有利条件，投资一些有利于林业可持续发展的教育项目，让更多的藏族青年从依赖和破坏森林的传统致富产业走向能使森林可持续经营的产业上来。

（五）考察区藏族居民的传统产业主要有农业、畜牧业和猎

采野生动植物资源等，但问题是粮食和肉类均不能完全自给。国家退耕还林政策解决了林区很大一部分居民的粮食问题（国家提供每亩300斤粮食），但没有实行退耕还林的地区，大部分农户的粮食勉强只能维持半年，剩余半年的粮食主要靠从社会上购买议价粮，而购买粮食的资金主要来源于出售木材和药材（主要是松茸），形成了缺粮越多，买粮越多；买粮越多，砍伐木材越多、采集野生菌类越多的恶性循环。要改变这种循环，从长远来讲，必须发展能够使藏族农牧民增加收入的多种经营，其中包括发展第三产业。

（六）从一定程度上讲，家庭仍然是目前项目区的主要社会单位和生产单位，家庭经济的发展决定着今后项目区可持续发展项目的成功与否。因此，项目的投资应考虑向以家庭为单位的经济活动倾斜，包括发展家庭民族手工业、家庭纺织业、家庭承包育林业、家庭旅游业等。实施一些以提高家庭经营技术和经营能力为目的的资助培训项目，促进环境与社会协调发展。

（七）林业可持续发展的有效途径之一是将保护与发展相结合。目前考察区藏民有种植粮食和栽培苹果、核桃、梨等经济林木的经验，这些经济林木的优点是生产周期短、见效快，容易育苗和造林，而且除主要供给自用外，在周边地区也有一定的市场。问题是现有的经济林产品的色香味等不如外来的产品，因此不能占领市场。从长远看，培训当地藏族农牧民种植、加工、销售一些具有较好市场的新经济林品种，是林业可持续发展中一个不可缺少的项目。这既可以吸引剩余劳动力，又可以解决因天然林停伐而引发的项目区群众收入减少的实际问题，把造林与脱贫致富结合起来，走出林区“天保”与资源合理开发的新路子。

（八）由于退耕还林和“天保”工程的实施，天然林保护区传统的农牧业就业人员将逐步减少，形成人多地少的局面，因此，开展各项就业技术的培训应该成为项目计划的一个重要部分。这些培训计划的目的应该是为社区各民族成员提供1～2项专门的技能，以利于他们转到非农业部门，改善他们获得收入的

能力。在培训中应该优先考虑吸收藏族和其他少数民族，以及妇女。为了使培训对象更适应市场经济条件下的发展，培训的计划必须依据市场需要制定，首先应该考虑旅游接待、土特产品加工、民间手工业生产、交通运输、林副业产品的采集、加工、出售以及饮食娱乐业等各种市场所需要的商业活动技能的培训。目前天然林保护区的藏族群众主要居住在高寒山区和林区，其传统的经济活动除了农牧业外，还有林副业产品采集，采集的林副业产品主要有松茸、羊肚菌、虫草、贝母等野生菌类。因此，项目的规划中应该包括林副业产品的加工和利用技能的培训计划、产销一条龙的社区服务体系的建立计划，从而使林副业产品的开发利用更加科学、合理，以及实现自然资源的持续利用。

（九）近几年国家对藏区“天保”工程和退耕还林、退耕还草以及森林可持续经营等项目的投资力度不断加大，因此管好用好资金应该说是项目成功的关键之一。根据以往的经验教训，严格管理和监督各地项目基金的拨付、应用，规范操作程序，尤其严控新上项目基金的投放关口，严格项目基金运转跟踪监察程序；明确使用范围，严肃滥用项目资金惩罚纪律，层层审查，环环衔接，制约堵塞漏洞，让项目区的广大农牧民的代表参与资金的管理和监督，最大限度地保证资金落实到项目区广大主体民族的农牧民手中。实践证明开展小额信贷是资金管理当中行之有效的重要措施，关键是信贷方式和管理必须符合藏族林区的信贷习惯，有利于有效利用资金。因此，建议成立村级基金管理委员会，对小额信贷进行管理。据笔者调查，项目区村长（又称社长）都是民主选举并深得大家敬重的人，因此，村级基金的管理委员会可由村长及村民民主选举的成员（包括寺院代表）组成。此外，贷款计划应该实行少数民族和妇女优先的原则，惠及参与项目的每个家庭。资金的投向方面，据笔者调查了解，缺乏流动资金极大地限制了当地藏族发展有利于林业可持续发展的第三产业，建议将社区发展的小额贷款更多地投入当地小型水电站建设，开发沼气、塑料大棚菜、旅游以及具有民族特色的第三产

业的发展中，增加少数民族群众的收入。

（十）从长远看，要保护好天然林，最终必须促进林区农业劳动力逐渐地从单一的农业或种植业向多种经营、乡镇企业和小城镇转移，这是退耕还林、保护生态、脱贫致富、改善生活的必由之路，也是多渠道增加农民收入的客观要求。不改变林区农牧民靠森林吃饭的传统局面，不但林区农牧民富裕不起来，林业可持续发展的目标也难以实现。当然，这是一个伴随着市场经济发展逐步推进的过程，需要经过长期的努力才能实现。

原载《当代藏学研究的几个理论问题》，
中国藏学出版社，2002 年

沿着茶马古道西行康区①

2002 年 6 月 1 日至 16 日，短短半个多月的日子，对于我们来说却是终生难忘的。在这期间，我们有幸参加了由西藏昌都地委和行署、四川省甘孜藏族自治州州委和政府、云南迪庆藏族自治州州委和政府联合举办的藏、川、滇茶马古道考察研究开发活动，与来自全国各地的一大批专家学者、作家、多家电视台、报纸杂志、出版社的记者编辑一道，分别从成都、中甸出发，沿川藏线的名山、泸定、康定、道孚、炉霍、甘孜、德格、江达；滇藏线的德钦、盐井、芒康、左贡来到藏东重镇昌都。在昌都进行了 3 天的考察研讨活动之后，再分南北两路，或从八宿、波密、林芝到拉萨；或经类乌齐、丁青、那曲进拉萨。尽管其中不乏我们较为熟悉的线路和地方，但一路上耳闻目睹的一切——雨雾缭绕的茶园、热气氤氲的温泉、雪山之巅的嘛呢堆、身负行囊的朝圣者、碛石滩上的红杜鹃、倾城而出的迎宾礼……仍然在我们心中掀起阵阵波澜。

这是一次激动人心之旅。早在从成都出发前夕，不管是多次进藏进行研究的四川大学、中山大学、西南民族学院的教授学

① 此文与海帆女士合著。

者，还是第一次前去采访的凤凰卫视、《中国国家地理》杂志的年轻记者，看到整个行程安排表都不禁喜上眉梢。是啊，沿着过去的茶马古道从成都走到拉萨，总共两千多公里的路程，将跨越大渡河、雅隆江、金沙江、澜沧江、怒江，穿行二郎山隧道，翻过海拔高达四五千米的雀儿山、达玛拉山、东达山，领略海螺沟、跑马山、康定情歌、热巴舞的风采，踏足原始森林、高原草甸，追寻旧时马帮生活的痕迹，了解当今茶马商贩的命运，接触不同宗教、不同教派的寺庙、教堂、僧侣，观看风格各异的建筑、民居，等等。随意将注视的眼光投向某个点，无论是自然风光，还是人文景观；无论是做深入的调查研究，还是为经历一次简单的精神洗礼，都会让人梦绕魂牵。

6月1日早上7点半，我们在昌都宾馆吃完早餐后，分乘两辆豪华大巴向川藏公路进发，一人占据两个座位，前面有警车开道。到二郎山隧道口前，正是为扩宽隧道实施封路的时间，等待放行的货车、客车排成一长串，蜿蜒几公里。我们得到特别许可，提前穿过隧道。即便如此，当晚我们8点多钟才到海螺沟。接下来的几天更是行色匆匆，一方面因为沿途都在修公路，每到路况差的地方，豪华大巴就像一条精疲力竭的老牛，一边喘气，一边艰难地向前扭动，急得坐在前面警车上的甘孜州公安处长不断地说，真想拿鞭子狠狠地抽它几下；另一方面，沿途各县干部群众特意为我们安排的节目实在丰富多彩，令人眼花缭乱，应接不暇。甘孜州副州长陈加林在车队即将到达康定时，深情地领着我们高唱《康定情歌》，道孚人民穿起节日的盛装，戴起祖祖辈辈流传下来的各式藏戏、动物面具，在古老的惠远寺门前列队迎接我们，又在寺院的草坪上表演了一些充满古意的歌舞片断；炉霍县的几大班子倾巢而出，在公路旁苦苦守候四五个小时，最后半劝半拉地将我们拥到县城里住下；与此同时，甘孜县原本也准备了一台篝火晚会等着我们，负责人马丽华只好打电话去表示深切的歉意。第二天中午，甘孜县业余歌舞团的男女青年，县一、二完小的学生，照样顶着烈日，一丝不苟地为我们表演了藏戏、

山歌、踢踏舞等；德格县的县长、书记率领车队提前一天翻过海拔5000多米的雀儿山，住在马尼干戈等我们。这段路相当难走，我们的大客车几次陷入泥浆里，车轮空转，进退不得。为了将车拖出来，他们几个人一会儿忙着挂缆绳，一会儿组织老乡们推车，一会儿又往车轱辘下面垫石头，每逢烂泥路、陡坡处，就卷起裤腿站在车前10来米的地方，打手势指挥司机向左向右向前、减速加速，有时还要搬开挡在路上的大石头。一路折腾下来，他们一个个都成了泥猴。望着他们忙碌的身影，我们每个人都很清楚，要不是他们远道来接，当天晚上我们非但不能按原计划到德格，就连能够住下我们这几十号人的马尼干戈也到不了。在江达，热情的妥坝乡人民不仅在草地上搭起帐篷，打好酥油茶款待我们，还将家中的较为温顺听话的马牵出来打扮得漂漂亮亮的，让我们过足了骑马的瘾。昌都在我们到达的那天也举行了隆重的欢迎仪式；西藏自治区党委委员、昌都地委书记杨松不但在5月31日晚亲临成都预祝我们一路平安，又在我们离开昌都之后送到八宿。八宿县从幼儿园天真可爱的小朋友到中小学师生，从机关干部职工到干净利落的武警战士，乃至一般群众，一齐将八宿县的主干道两旁围得水泄不通。不绝于耳的欢迎声与洁白的哈达和漫天飞舞的白杨花一起散落在我们的身上，钻进了我们的心里。我们从中感受到的远远不止是一路上当地人民惯有的善良热情好客，更多的是他们那种重振茶马古道的繁荣、寻求经济发展的强烈愿望和迫切心情。当年的茶马古道不仅是一条商贸之道，更是一条文化交流之道，是民族风情的窗口、绝妙的自然、生态、动植物的走廊。有国外学者说："在这样一个地方，人生来即为圣贤者，风俗犹淳，马匹也会奔驰如飞。"作为在茶马古道上出生长大的甘孜州人，我们既为家乡有那么多让人惊喜万分的景致而骄傲自豪，又因人们的疑问而对我们早已司空见惯的现象进行重新审视和深思。今天接踵而至的人和事不断与往昔已渗入血液的记忆交织在一起，剪不断，理还乱。也许这片生养我们的土地实在隐藏着太多太多的奥秘，我们毕其一生也未必能真正看

清她、读懂她，在这里唯有说些印象深刻的片断。

斜风细雨中的茶园

从成都出发不久，就来到了茶马古道的起点——名山。名山县的蒙山茶起源很早，是我国有文字记载最早的茶树栽培地之一，这里不但出产专供皇室的贡茶，而且是过去茶马互市中边茶的主要生产基地。所谓边茶就是专门用来跟藏族人民交换马匹等物资的茶叶，其品质较为粗劣，远远不像专取嫩芽的蒙顶石花、黄芽、甘露、万春银叶之类那么讲究、细致，大都是选用比较老的叶子烘焙而成。过去连发酵的工序也省略了。因为在背夫背着茶叶穿山越岭的过程中，经过不断的日晒雨淋，茶叶湿了又干，干了又湿，就等于发酵了。名山所属的雅安地区过去与藏族有着很深的渊源。据史书记载，早在唐宋时期，藏汉民族就在此地相互交换茶叶和马匹，逐渐形成历史上重要的茶马互市大市场。藏区不产茶叶，但正如南宋人阎苍舒所说："夷人不可一日无茶以生。"（《续文献通考》卷22）藏族人民所需的茶叶大部分来自雅安、名山、荥经等地，雅安的茶号如泸裕昌、夏永昌、义兴等，在藏区非常有名。

藏族称茶为"甲"，这个词从何而来呢？略加探寻可知古代汉藏文化结下的不解之缘。陆羽的《茶经》说："一曰茶，二曰槚。"可见藏族称茶为"甲"，实际上是汉语的音译。因为古时藏区并不产茶。茶叶传入藏区，正值藏文创始之时，对于汉地输入的各种物产本无现存的词汇，对茶的称呼完全有可能借用汉语名称。正如很早以来，藏族地区对汉地传来的蔬菜没有自己的命名，就一直借用汉语，将萝卜直接称为萝卜，白菜就称为白菜。直到今天，对电视机、录音机、台球等现代事物的称呼也和汉语一样。

藏民族自唐朝以来，尤其以宋代为盛，源源不断地将畜产

品、药材运到雅安地区，交换茶叶、丝绸、布匹等，至今这一带还流传着许多有关藏汉民族经济文化交流的故事，其中最有趣的可称为“牦牛尾巴的故事”。

相传在唐宋时期，内地演戏最宝贵的道具就是用牦牛尾巴做的假发，价格昂贵。于是藏族人民翻越千山万水，来到雅安，用牦牛尾巴换他们所需的茶叶、布匹等，因而雅安形成了一个牦牛尾巴市场。牦牛尾巴藏语叫做“央阿”（yak ang)，所以雅安这一地名很可能就是藏语的音译。

雅安、名山一带的气候如谚语所说：天天下雨天天凉。我们在蒙山顶上时也恰逢下雨，正是这种多雨、温暖的气候适合茶叶生长，所以名山至今仍有 1 万多个茶园，是重要的茶叶生产基地。

过去没有藏族人开茶厂，有所谓“做茶的人喝边茶，喝边茶的人不做茶”。这次我们看到有位藏族人在名山开了一家专门生产销往藏地的茶叶的茶厂，除窝堆翻晾以外，都实现了机械化。当地给了这个茶厂一些优惠政策，茶厂也为当地解决了部分下岗工人的生计问题。可以说是茶马古道上的现代新诗篇。

漫漫驮茶路

过去从雅安到泸定要翻越高过万丈的二郎山，路途十分艰险。那些身背一两百斤茶包的人们，要徒步走到泸定、康定，其艰苦程度可想而知。民国时期入藏考察的刘曼卿这样描述过：“自雅至炉则万山丛脞，行旅甚难，沿途负茶包者络绎不绝，茶一包重约二十斤，壮者可负十三四包，老弱则仅四五包已足。肩荷者甚吃苦，行数里必一歇，尽日仅得二三十里。”

泸定境内的茶马古道历来有大路、小路之分。大路主要是骡马驮运大宗货物的通道，最早开辟于汉代的大路为兴隆飞越岭→沈村→德威→摩岗岭→磨西→雅加埂。飞越岭海拔 2830 米，雅

家埂海拔 3948 米，还算是大雪山脉和邛崃山脉较低部位，相对较易翻越。当时沈村为贸易中心，派兵打仗也走这条路。清康熙四十五年建成泸定铁索桥，打箭炉（康定）形成为贸易中心之后，增添了一条分路，即兴隆→冷碛→泸定桥→烹坝→回马坪→冷竹关→黄草坪→大岗→头道水→柳杨→打箭炉。大路运输的物资除油米布糖酒外，主要是产自雅安、荥经一带的茶叶，称大路茶。即使号称大路，从冷竹关翻大岗山的路也十分狭窄、艰险。俗语说："跳蚤也可以把人蹬下崖子去。"至今这条道路的残迹看来仍令人触目惊心。

小路完全是用人力背运货物所走的险而近的道路。总的线路是从天全经岚安、马鞍山到大渡河和打箭炉。清廷在泸定桥设巡检司，"设兵于桥东西两岸，盘查过往行客。朝夕启开封锁，稽查更甚严密"。规定凡进打箭炉茶包，一律需通过桥关验引，无引或引茶不符都是违法，要受到处罚。小路路面窄，不通行骡马，最初茶包只能竖着背，经整修后才能横着背。背之前将茶包一层一层重叠，用竹签贯穿，再用细篾编成背带，套在两肩上。这条路上运送的茶叶大都产于天全，称小路茶。其实直到解放前，不管大路小路都有人背茶，人称"背子"或"背二哥"。大路上骡马歇的店叫脚店，背子们住的店叫客店。

我们在泸定采访到一位当过背子的李光荣，他今年 82 岁，从 13 岁到 24 岁都以背茶为生。一开始只能背 3 条茶包，到后来可背 12 条茶包，每条茶包大概有 16 斤。每个背子手里握一根丁字形背架子或称拐架子、墩拐子，拐尖镶着铁杵。脚上穿着偏耳子草鞋。茶包上用竹片卡着一块玉米饼，小布袋里放着一块二三两重的块盐，是途中进餐拌豆花的调料，胸前系着一个椭圆形小篾圈，专门用来刮汗水。最初，背子的两肩和背心常会磨烂，只有到了客店后，用盐水喷喷，直到双肩和后背磨得起茧，磨成厚皮，才能稍缓痛苦。有时背子在路上哼哼自己顺口编成的歌谣，诉说自己的苦闷和辛酸：

一出泥头桅杆坝，老君关坡坡是难爬。
三天三个坪，九天到炉城。
隆巴堡去把酱油打，木瓜沟去拌豆花。
冷碛大桥头把工耍，橙子坡坡实难爬。
破砌房的花生抓几把，腰堂子的烧酒斟满花。

甘露寺和尚没答答，瓦角十里到大坝，皂角顶过去金钗花。
摩子沟有个曾幺大，大小两路都要去拜望他。
拢了皇桥杵一下，过桥就是几响刷。
打到大路人不谈话，打到小路人卷他妈。

过河就歇白日坝，去就碰到沙皮娃。
沙皮娃的拐子勒得吓，托得老子头眼花。

浑水沟的萝卜涨了价，弟兄们商量不吃它。
溜马槽的坡坡难得爬，咱里才去把工耍。

象鼻子岗岗风吹沙，伞岗坪的凉水涨了价，
小烹坝的豆花炖空花。
水打沙湾是河坝，大烹坝的臭虫满街爬。
黄金坪的坡坡软塌塌，回马坪的房子矮爬爬。
打儿窝的石头懒得耍，冷竹关尽歇女娃娃。
石门坎的梯梯实在多，大嘴上的凉水不好喝。
瓦斯沟去把青菜买几把，凉水井的水还吃得下。

拢了大升航，算来银子统身上，
拢了海盘石，算来将就吃，
拢了椒子岗，算来要贷账。

一进东关口，大家邀约绑回手，

背大背，是勉强挣，对对罗罗吃一顿。

背子背上一百八，裤儿拉来挽疙瘩，

背子背得杂，就怕三个砸。

这些顺口溜详尽诉说了背二哥们悲惨的生活，他们身负两百来斤的重担，完全靠两条腿在大山河边的沟沟坎坎上上下下，吃青菜喝凉水，能够抓几把花生，斟些劣质烧酒就算是神仙过的日子了。在路上辛苦十多天，难免会瘦下来，挽起过长的裤头。摩子沟的曾幺大是一位袍哥大爷，大路小路的背子都得到他那里去上供打点，不然连出卖劳力的机会也得不到。响刷本是泸定人用来赶猪轰鸡的竹制工具，这里用来形容背二哥过桥需缴付的苛捐杂税，真是入木三分。泸定桥修好后，除茶商向官府申领茶引，按引交税之外，背茶过桥还要收费，每背铜钱 10 文，就连背捆柴火过桥，每背也要抽一根柴过关。李光荣他们从汉源泥头到康定，视背负的轻重，来回需 11～14 天，一天约三四十里，所得报酬为两斗米；以钱币结算，则每包茶运费 1 元左右，除去路上食宿费用，以背运 10 包计算，至多可得 8 元钱。出发时，泥头茶商不付运费，到打箭炉以后交了茶才能领到运费，路上的花费有时还要靠借高利贷，利息高达 10%。路上如果遇上风雨阻隔，疾病缠身，或遭到兵痞的勒索、土匪的抢劫和烟馆的敲诈，不但所有的劳苦付之东流，还可能欠下债务。李光荣就在化林坪遇到过国民党 24 军的兵痞，一趟辛苦挣得的血汗钱被他们洗劫一空。这种日子李光荣至今想来还觉后怕。

解放后随着川藏公路的建成、通车，背二哥们用人力运茶的生活成为历史。现在李光荣和比他大 4 岁的老伴生活在一起，家中四世同堂，总算是有个好结果。想起年纪轻轻就倒在路上的伙伴们，他不胜欷歔。

泸定桥边的石碑

穿过二郎山隧道，顿觉风清气爽，阳光灿烂。坐落在大渡河边的泸定县因泸定桥而广为人知。泸定桥又称“皇桥”，是最早出现在大渡河上的桥梁，即使它不因红军抢渡大渡河而出名，也会因本身的建造精妙而让世人倾倒。13 根百米长的铁索贯穿东西，铺在上面的 3 米长、10 厘米宽的一条条横桥板极富韵律感，连接横桥板的主道板又让人感到安全踏实。无论是走在桥上还是从岸边纵览整座桥的全貌，都会有赏心悦目之感。走在桥上，随着铁索桥的下坠弧度而上下起伏，能体会到人与桥之间的和谐与舒适。从远处望去，桥头两端东低西高，铁桥呈现飞舞之姿。加上条石砌成的桥台，飞檐翘角的桥亭，随风叮当作响的铜铃，使这座桥不但有实用价值，更给人一种气派宏大的美感。至今我们也难以想象，300 年前，人们如何在这么一个没有公路、不生产铁的地方，在大浪滔天的河上建起这样一道桥梁。也许我们可以从传说的故事中寻出一些蛛丝马迹。

据说皇帝下令修桥后，方圆几百里地的人民无不欢天喜地。大批人马四处找铁来建桥。一些桥工在二郎山上足足转了七七四十九天，连一块铁渣也没找到。他们毫不气馁，又到更高更远、冰峰林立的贡嘎山去。一天，只见东灵山上一道红光一闪，“哗”的一声巨响，一股红彤彤的铁水喷涌而出。在汉族铁匠马之常的带领下，众桥工用铁水铸了 4 根扶手铁桩，每根重 1800 斤，十几个人也抬不起来。正在为难之时，一位大汉从西边翩然而至，他自称郭达。他只用双手轻轻一搂，就将铁桩抱了起来，一一安放到大渡河两岸建桥的位置。桥工们感激不尽，连忙捧了热茶、酒肉来招待他，谁知他转眼间就不见了。至于那 13 条重重的铁链又是怎样飞跨大渡河两岸的呢？藏族人民说，是一个名叫嘎达的大力士，将铁链夹在腋下，乘船从东岸到西岸，来回十

几次，待铁链架好，他也因过度劳累而死。传说归传说，事实上这座来之不易的桥动员了上上下下一切可用的力量，凝聚了各族人民的智慧结晶。从东桥头将军柱铸文可知，修筑铁桥的工匠有来自陕西汉中府的金火匠马之常，毁于“文革”的桥西铁碑铸文也提到过几位监工的名字：化林营参将杜汝昆、化林营守备杨君强、黎大所千总张鹏飞、提标千总汪弘臣、查阅官尔吉图、华时。据清代王锡祺编的《小方壶斋舆地丛钞》记载：“康熙中修建此桥，曾于东岸先系铁索，以小舟载铁链过重，未及对岸辄覆，久之不成。后一番僧教以巨绳先系两岸，每绳上用十数短竹筒贯之，再以铁索入筒，缚绳数十丈，于对岸牵曳其筒，筒达铁索亦至。”可见泸定桥用了藏族人民溜索过渡的原理，将铁链拉过河对岸。泸定桥建成之后，不但大大方便了茶马古道上的货物运输，最重要的是在川藏要衢建立了一个凭据天险的镇守之处。所以康熙帝得知泸定桥建成后，高兴地亲笔题写了“泸定桥”三个大字，意为泸河一带就此安定了。

泸定气候温和，土地肥美，出产稻米、水果和各类蔬菜，除了供应本县之外，很早就开始往康定贩运。如今最令人瞩目的则是海螺沟的低海拔冰川和成群的温泉。我们在大雨滂沱的夜晚来到二号营温泉，只见依山围筑的一个个大大小小、形状不一、温度不同的温泉池热气蒸腾，各个水池的泉水全是从不同的泉眼流出，各个池子的流水互不相通，没有掺杂任何自来水，水质富含矿物质和微量元素，可以直接饮用。因为经营者是广东人，吸收了广东皇家温泉尽量利用天然木质石材修筑池子的特点，并因地制宜，在一个温度最高的泉眼上方，搭了一个藏民耍坝子用的帐篷，里面简简单单摆上几条凳子，便成了别有风味的天然桑拿室。我们在里面只待了十几分钟就得赶紧出来，浓密的蒸汽热得烫人。早在20世纪80年代中期，香港的一家报纸就用彩色图片报道了海螺沟的温泉瀑布，当时这里不通公路，骑马也要走大半天，大概是登山队员发现并向外公布了这里的奇观，所以直到今天这一带仍然沿用登山队的编号宿营点作地名，依次排列有一号

营、二号营、三号营、四号营等。当地人看来毫不起眼的平常风景，在外地人眼里就成了稀世珍宝。一边在冷雨的敲打中享受温水的滋润，一边想象在白雪覆盖山川大地的冬季来这里浸泡温泉的绝妙情景，我们深为经营者不是本地人而感到遗憾。

过了泸定桥，沿着滔滔的大渡河继续西行，左为悬崖，右为深滩，十分艰险。到了七八月份，遍布山崖的仙人掌就会结出鹅蛋般大小的果实，剥开厚实带刺的绿皮，里面白色透明的果肉吃起来美味极了。现在全甘孜州的道路都在拓宽修整，到明年年底，这条茶马古道将不复艰难，人们可以径直来到这里领略期盼中的一切。

果亲王是谁

车行大约两小时，便调头离开大渡河，转而进入一条名为瓦斯沟的夹皮沟。沟旁波涛汹涌的折多河像是从天而降，无论什么季节，河水总是以雷霆万钧之势，猛然撞击河中的巨石，激起滔滔白浪，震天声响，如蛟龙翻腾。

沿着蜿蜒而伸的瓦斯沟继续前行，一路都在上坎爬坡。即将抵达康定城时，曾经有一个令人难忘的山间瀑布，瀑布旁山崖上原有一首清朝果亲王留下的赞诗。现在瀑布、赞诗虽荡然无存，但回想260多年前的历史，仍叫人感慨不已。

清康熙四十七年（1708年），七世达赖噶桑嘉措出生在理塘寺附近的一户农民家里。据藏文史书《西藏宗教源流考》记载，七世达赖噶桑嘉措生有异表，右臂纹如莲花，左手纹如法轮，7岁时与众喇嘛一起读经即聪明过人，显出智慧。相传寻找噶桑嘉措是根据六世达赖仓央嘉措遗留下来的一首诗："洁白的仙鹤，请把双羽借我，不到远处去飞，只到理塘就回。"清雍正十二年（1734年），雍正皇帝派果亲王和章嘉呼图克图到乾宁惠远寺看望七世达赖，并护送七世达赖第二次回拉萨。果亲王在这三个月

的旅程中，留下了许多诗词。

诗中明显对当地的风俗习惯带有偏见，却也抓住了一些风景人物的特点。饶有意味的是，人们传言，康定最大的明正土司本姓果，是果亲王的后裔。因家中两兄弟意见分歧，便将果拆分为甲、木两家，分居两地，金川的木土司为其一家，甲土司则留居康定。当年戏作《七笔勾》的果亲王肯定想不到，后人也会开他的玩笑。

《康定情歌》的故乡

康定三山夹抱，东为跑马山，西为阿拉木公山，也即折多山，北为郭达山。滔滔的折多河穿城而过，在郭达山前与北来的雅拉河汇聚后，从西往东倾入大渡河。所以藏语称康定为“打折多”，意为两河相汇之处。康定城沿河修建，有多座桥梁连接两岸。

据史书记载，宋代以前，这里还是一条荒谷，元代仅为一个小村，随着清朝政府多次进兵西藏，进出甘孜藏族地区的人员和物资日益增多，内地陕西、四川等地的汉族源源不断地来到这里以茶易马等，以至出现了陕西街、四川街，西边的藏族也携带他们的马匹、毛皮、虫草等经过此地走向外地。所以从康熙年间开始，康定成为甘孜藏族地区的重镇和商业中心，并逐渐形成著名的48家“锅庄”。所谓锅庄，最初是各土司建来作自己的办事处和转运站的碉楼，后来随着汉藏之间贸易的发展，这些锅庄不但肩负着纳贡的任务，而且变成来往商人临时居住的旅店和存放商货的货栈，进而发展为商货的集散点。关外的土司每年把土特产交给锅庄庄主，让他们代表自己进行对外交换。同时，汉商也把内地运来的货物交给自己信赖的锅庄庄主出售。锅庄庄主一般精通汉藏两种语言，熟悉双方商人的贸易情况，成为交易的中间人，从中谋利。

康定古称打箭炉。关于打箭炉的由来，至今众说纷纭，莫衷一是。有人说，三国时期，诸葛亮征讨孟获时，曾派一个名叫郭达的将军，到今天的康定征战、造箭。他技艺非凡，一天能造出数千支箭，使当地百姓惊异万分，以为神灵显形，为了纪念，将此地取名打箭炉，并为将军修了一座寺庙，而寺庙后面的高山也命名为郭达山。据说，解放前每年六月十五日，康定城里的人要为郭达将军举行一次隆重的纪念活动。这一天一说是将军造箭的第一天，一说是将军的生日。届时人们穿着节日的盛装，敲锣打鼓走向郭达山下的寺庙，抬出木制的神像，在大街小巷游行，然后娱乐数日。不过这座神像的相貌装扮不太像汉族将军。他头戴圆盘帽，身着长袍，骑在一只泥塑的独角山羊背上，表情严肃。这让人想起藏族人民的另一传说：很早以前，有一铁匠在西藏习法，后来奉命来康，得成正果，成为一个护法神。他骑着山羊，头戴圆盘帽，叫“大玛吉”，所以郭达庙又称“大玛吉拉康”。“郭达”在藏语中意为“铁匠”。

也有人说，诸葛亮南征时为安定后方，在雅州（今雅安）与西番头领议和，要求西番退一箭之地，以箭头落地处为双方边界。到了约定的那一天，诸葛亮假意从雅州射出一箭，实际上他早已派郭达将军背着箭星夜兼程尽量赶路，结果将军将箭插在郭达山上后，自己也累死了，所以藏语称康定为“打折多”，又有“箭头插地”之意。

随着《康定情歌》的广泛传唱，今天人人皆知康定，很少再提起打箭炉。其实康定一名迟至清朝末年时才出现的。当时，赵尔丰在康区实行改土归流后，统一了包括昌都在内的大片康区。据当时昌都道理的川边边务大臣宣统三年（1911 年）的奏章所说：“察边际乃古康地，其地在西，拟西康省。”从此才建立西康省，而打箭炉作为康区的政治文化中心，也易名为康定，意为康区平定了，以显示赵尔丰的功劳。

今天在康定已不见锅庄的任何遗迹，郭达庙也无影无踪，到处听到人们在骄傲地传唱各种版本的《康定情歌》。民间歌手毛

云刚为我们演示的原汁原味的民歌溜溜调，充分表明只有在这一片纯洁的蓝天白云下，只有在山清水秀的河谷小城中，善良淳朴的劳动人民，自然而然地表达自己的真情实感，才能产生《康定情歌》这样传遍全世界的第一情歌。

残垣断壁的历史

从康定往西，翻过折多山，大约 1 小时之后来到营官寨。这里有一座象鼻山，弯弯曲曲地伸向营官寨，山顶上有一座废弃的小城。据说这里原是康区鼎鼎有名的明正土司最早的宫殿。我们站在山脚下，望着那段残存的土墙，只能在想象中寻找昔日王府的喧嚣和华丽。

一般将居住在折多山以西，雅隆江以东，乾宁镇以南，九龙县以北的藏族居民称为“木雅”人。“木雅”这两个字在汉文文献中有各种译法，如“木纳”或“母纳”、“穆纳”等。“木雅”人有什么特别之处呢？

最广为流传的一个说法是，木雅人是西夏人的后裔。相传 13 世纪初，蒙古族在北方崛起，发展成强大的游牧王国，屡次袭击甘青一带西夏人的国土。到了公元 1227 年，蒙古人彻底消灭了西夏。据《西夏纪事本末》记载：“理宗宝庆三年（1227 年）六月蒙古铁木真尽克夏城邑。”从此西夏这一民族就从历史上消失了，以至今天的 56 个少数民族中并没有西夏一族。西夏有没有后裔，其后裔又在何处，这已成为历史之谜。现在随着学术研究的深入，有越来越多的学者相信，西夏王族的残部有可能为了躲避蒙古人的追杀，逃到今天的甘孜藏族自治州一带。因为西夏人主要由党项羌人组成。早在唐朝初期，吐蕃征服青藏高原诸族部落以后，少数党项羌降于吐蕃，留居原地，更号为“弭药”（即木雅）。这时大部分党项羌人往东迁移，到了今天的甘肃、宁夏、陕北一带，他们在北宋时期建立起著名的西夏国，而

藏族仍称西夏为“木雅”。

从阿坝藏族自治州的金川到甘孜藏族自治州的丹巴、乾宁、康定的木雅地区，随处可见的垒石建筑将木雅人与周围的藏族区别开来。木雅人擅长修筑石城，他们不用斧凿，也不用锤钻，仅凭一双手、一只筐，就能将大小方圆毫无规则的乱石堆砌成高低不一、似塔非塔的碉楼。这些石碉远看像工厂的烟囱，直指青天；近看如古老的烽火台，宏伟凝重；多数为四方形或六角形，有少数八角形的，被称为“八角碉”，一般高约十几米，有的甚至达二三十米，有四五层以上。底层是畜圈，二层是杂物间，三层为火塘和储藏室，四层是卧室，并留有平台晾晒粮食、衣物，五层为客房和经堂，楼面打粮食。层数多的楼层面都较小，有的第三层还有一间小屋，房门特别矮小，是用来停放死尸的。因为家家户户都养猫，据说假如有猫碰到尸体的话，阴阳两极产生的电力就会触使尸体直立行走，为了拦住尸体，房门就不能开大了。如果是三层楼的石碉楼，则二层为灶房和寝室，夏天用灶，省柴防热；冬天用火塘，用铁铸的三脚火圈支锅，整层楼都有热力回旋。层与层之间屋内用木梯或独木梯，屋外开梯底层用石梯，其他用独木梯。早期的石碉楼从底屋到顶层都用石头作间隔，只有楼面才用木料、小树枝和黄泥。后来只是底层用石墙作间隔，二楼以上的间隔全用木板。屋内的墙面用泥和石灰抹得光亮，隔板上以浓墨重彩画上装饰意味很强的几何图案。通常背面不开窗，有的开一个小窗。窗户大都在正面和侧面，窗上方和屋檐下都有大量装饰物，窗框用五彩颜料分割成精美的图形。经堂更是用壁画和唐卡布置得富丽堂皇。这些石碉楼下大上小、石墙下厚上薄，墙体内直外斜，具有弧形纹路，既美观大方，又坚稳牢固，经过多年的风雨侵蚀和多次的地震摇撼，既不见倾斜，也不会倒塌，堪称建筑艺术的一大奇迹。

世界上大概只有意大利塔城圣齐米亚诺（San Gimignano）的高塔能与之媲美。意大利的托斯卡尼山区由于地无三里平，许多城镇都建在山顶上，其中以圣齐米亚诺尤为突出。因为它远离城

区，到离它最近的大城市佛罗伦萨既无火车，也无公共汽车可达，因而自中世纪以来建成的高塔便完整无缺地保存了下来。木雅人和意大利人一样，以一种天才的气魄和热情，创造出碉楼这种强劲的建筑物，让人充分体会到力的高贵与雄奇。过去从折多山到营官寨之间的公路边就有好几座碉楼，本应成为今日旅游佳点。然而这次我们经过此地时，早已不见古老的碉楼踪影，取而代之的是富裕起来的木雅农民新盖的一座座色彩鲜艳而又风格独特的住房。一路上学者和记者们都在讨论保留传统的重要性，然而，如何在保留传统与加速藏区的现代化发展之间找到一个平衡点，一直是我们关注、思考并努力寻求答案的问题。

至于这些碉楼的用途，可从大小金川之战中略知一二。清朝时期，大小金川的土司与清廷生产矛盾，以致兵戎相见。清廷多次用兵失败，原因就在于金川地区的碉楼坚如磐石，无法攻入。后来清廷终于下决心在北京的西山建了很多类似的碉楼，日日训练兵丁攻克碉楼，终于平定了大小金川。在此之后，清朝还将上万金川居民移到北京，让他们住在现北京西郊的盘子寨，要他们为皇宫表演金川地区的传统歌舞。久而久之，这些金川人竟忘记自己原来所属民族，以至解放后，有人以为他们是苗族。后来经过学者考证，才知他们讲的是嘉戎语，随着他们的真实身份被发现，我们才知道有这么一段辛酸的历史。

乾宁惠远寺

从新都桥到乾宁的路上，先要经过塔公寺。这个寺庙虽然宫殿不大，但声名远扬。据说文成公主路过此地时，因随身携带的佛像太重，马和牦牛都驮不动了，便修了寺庙，将佛像安置其中。于是从古至今，四面八方的无数男女老少，不畏路途艰险，千里迢迢，前来朝佛转经。如今，塔公寺门前已形成一条商业街，来来往往的人们除了在这里朝佛，还顺便买卖物品，传统的

文化习俗与现代化的生活方式紧密地结合在一起。

从塔公寺继续西行，不久即可到达乾宁城。这个过去非常有名的地方，如今已经一分为二，一半属于康定，一半归道孚县。川藏公路也在这里分为两条，一条延伸至相距98公里的道孚；一条则从东北方向连接甘孜州的丹巴和阿坝州的大小金川。所以这里是川藏公路干线的要塞。

乾宁城坐落在群山环绕的一个椭圆形盆地中心，藏语名为“嘎达”。这个地名来源于藏族一位杰出人物的名字。据说唐朝贞观十五年（641年），吐蕃派遣一位名叫嘎尔禄东赞的国相出使大唐，由于他非常聪明，善于应对，终于使唐太宗答应派人将文成公主送到吐蕃。同时唐太宗还将另一位名为段氏的宗室女子嫁给嘎尔禄东赞为妻，一来是欣赏他的才智，二来是想将他留在大唐，作为人质。但嘎尔禄东赞归心似箭，终于在一天晚上乘唐兵不备逃了出来。为了躲避唐兵的追赶，他专走偏僻的地方，经金川、松潘到了乾宁。人们为了纪念此事，就将这里名为“嘎尔达”，简称“嘎达”，意思是“嘎尔禄东赞脱险”。

清雍正二年（1724年），准噶尔部在新疆崛起，严重威胁到边疆领土的完整，清廷派出重兵驻守在乾宁。一时间，汉藏人员来往频繁，再加上乾宁盛产黄金，来此开荒种地、采金经商的汉人不断增加，有的还与藏族通婚，定居下来，使乾宁逐渐成为川藏线上的一个军事重镇。雍正七年（1729年），清廷为使七世达赖喇嘛噶桑嘉措避开准噶尔部的锋芒，将他移到乾宁的惠远寺。在此期间，惠远寺有宫殿楼房1000余间，平房400多间。建筑费用和僧侣的日常开支，全部由国库直接拨款，还有1800多名清兵守卫，达官贵族、名望卓著的呼图克图穿梭如鲫。于是，以惠远寺为中心，一下子冒出300多间民房，商贸也像雨后春笋般猛然发展。直到危险解除，清廷派了著名的果亲王，带着章嘉呼图克图，护送七世达赖返回西藏，乾宁城已俨然成为高原上一座颇具规模的名镇。到了清光绪十八年（1892年），十一世达赖喇嘛克珠嘉措的诞生地在惠远寺附近的漫却村（今改名为夏村），

更使乾宁县惠远寺名扬全藏，一年四季，来这儿煨桑朝圣的人川流不息。

这个寺庙的建筑风格确实与众不同，中心屋顶为坡形琉璃瓦，周围又是藏式平顶，显然是汉藏结合。中间一个大佛殿，四周是一排排的僧舍，走进去像是到了内地的一所庭院。据史书记载，这个寺庙多次遭受地震的摧毁。第一次是在乾隆五十年（1785 年），那时整个殿堂和僧舍都毁于一旦；8 年后再经历一次地震，倒塌；嘉庆十六年（1811 年）又将所有的围墙震倒；最近一次是在光绪十九年（1893 年），地震后视野所及，无不残墙断壁。但不管被破坏的程度如何，寺庙总会重新修建起来。光绪年间重建起来的寺庙“……金瓦顶楼，配以金幢金瓶、法轮异兽、彩绘檐檩，浮雕门窗，肥梁胖柱，铺陈富丽。庭院宽敞，布局严谨，楼堂庭廊，和谐得体，殿宇轩昂，建筑豪华。具地方民族特色，为康巴建筑艺术珍品。”

为什么历代统治者如此重视惠远寺，不惜血本地屡次修筑呢？由寺庙门的碑文可知，除了显赫的宗教地位之外，惠远寺对远离政权中心的周边地区，有着重要的统治教化功能。《御制惠远寺碑文》说“……西藏即有班禅额尔德尼，而近边之番彝辽远皆有皈依佛法之心。由四川省打箭炉之外有地曰噶达。昔年达赖喇嘛曾驻锡于此，爰相度川原创建庙宇，发帑金数十万两，遣官董司工役，依西方本佛庙之图式，凡为殿堂楼房一千余间，又为平房四百间锡额……”可见惠远寺规模不小。可惜在“文革”期间，惠远寺被砸，佛像、经籍荡然无存，珍贵的文物被洗劫一空。现在的惠远寺是 20 世纪 80 年代后由国家拨款重建的。我们只能在想象中感受它过去的辉煌和曾经起过的政治教化作用了。

善于经商的喇嘛

茶马古道上，各大寺院的喇嘛是一支不可小觑的力量。寺院

经商的资金大都由喇嘛自行筹集，以秤为单位计算，每秤50两，有的大寺院所筹集的资金能达到两三千秤。筹得的资金交给公推的经理人负责经营，每两年换一人，但不能连任。有的大寺院还不止一两个经理人，因寺中喇嘛自行组合成多个集资团体，每个团体都会选出自己的经理人。经理人所赚的钱全部交给管家大喇嘛进行统一管理支配，除日常生活开支外，还用于寺院的整修装饰、念经、祀神、年祈等费用。在整个康区，寺院经商以大金寺最为著名。一般藏区寺院或是高高在上，或是藏在深山湖边，唯有大金寺紧靠路边，层层叠叠的红墙金顶，绵延近两公里，十分壮观。大金寺的相子骁登、相子噶马夺吉、相子罗结，成为与康巴商人开的邦达昌、桑多昌、恩珠昌，滇商仁和昌、裕恒号以及昌都寺八大扎仓开设的商号齐名的大商号。解放前夕，大金寺单在昌都就设有4人经商小组约30人。著名的商人松松就是为大金寺经商从甘孜来到昌都的。

松松又名格桑群培，18岁出家，曾在拉萨学经。24岁回大金寺时，正逢大金寺与白利寺发生纠纷，川康军阀之战，他因战功卓著，当选为大金寺会首。1948年开始为大金寺经商，逐渐致富，到后来拥有资产45万银元，牦牛200余头。松松的小女儿玉珍现居昌都城关镇俄龙街，从她家的状况可以一窥当年一些藏族富商家中的情况。玉珍今年62岁，肤色白皙，谈吐从容，能说一口流利的汉语。我们在她家里跟她聊了整整一个下午。她非常坦诚，甚至将她做姑娘时的一些情感秘密也告诉了我们。在她十多岁时，父亲已不用亲自出外经商，家里有20多个伙计负责到各地进行交易。每一趟生意做下来，按规定的数额上缴利润，赚少了要补齐，赚多了可以自己揣进腰包。因生意做得大，有信誉，当地老百姓凡得到较高品质的虫草、贝母、牛羊毛、皮革等等，都愿意卖给她家，她父亲也在老百姓遇到困难时接济些糌粑、藏毯等日用品。玉珍从小和哥哥姐姐及一些富家子弟一起，在昌都头人强巴多杰家上学，从藏文的36个字母开始，学会了读写藏文。到16岁参加了昌都地区的青妇联，一边工作一

边学习，又学会了汉语。从松松让女儿跟男孩一样读书习字这一点可看出他的开明。

茶马古道上的喇嘛不但以开阔的眼光和胸怀经商，而且在文化上形成了兼容并蓄的传统。6月6日黄昏时分，我们翻过矮拉山，来到山脚下金沙江支流字曲河畔的瓦拉寺。刚到寺庙门口，和盛装的喇嘛、煨桑的青烟一道迎接我们的，还有一阵铺天盖地的雷雨。我们冒雨先到瓦拉寺的古画廊观看了400多年前的格萨尔壁画。三面画墙详细描绘了格萨尔手下38员大将各个不同的装束、特长及精神面貌，特别突出了来自汉地的格萨尔的结拜兄弟甲察的形象。据说这些壁画都是瓦拉寺第一世活佛打坐时看见格萨尔在眼前一闪而过，随即他的脑海里便浮现出格萨尔的38员大将形象。他醒过来之后，立即请画工按脑中幻象画了壁画。近千年来，这些壁画屡次剥落，屡次修补，最近的一次整修还是在400多年前。“文革”期间，这个画廊因被当作公家的粮仓而幸存下来。

作为一个历史悠久的老寺，瓦拉寺在严守萨迦派教义的同时，也秉承着与格萨尔结纳汉族兄弟一样的传统。公元1253年，萨迦五祖之一的八思巴前往元朝大都时，路经同普建立此寺，并留下了他亲自加持过的木雕黑天金刚和释迦牟尼像作镇寺之宝。雨过天晴之后，我们来到寺院的后山，想看看这种情形下常有的彩虹，结果没看到彩虹，倒是对后山绝壁上那些异常清晰的火柴盒似的小房子留下了非常深刻的印象。这都是喇嘛们闭关修行的地方，他们独自一人待在小房子里，只喝水，吃少量的食物，整日打坐念经，一般2~4年才可修成出关。瓦拉寺现任主持根松成林曲杰嘉才仁波切是一位眼界开阔，见识卓著的活佛，我们从一张铜版纸印好的书页彩图中，可知这位仁波切无论在藏区还是汉地乃至香港、国外都有一定的威望。他到北京参加宗教协会的密宗研讨会，多次与赵朴初探讨佛法，并请赵朴初为瓦拉五明佛学院题字；北京的天安门、广州的莲花山、深圳的帝王大厦尖顶、潮州的开元寺、厦门的日光岩寺、南普陀寺等处都留下了他

的足迹。他与香港佛教杂志总编、香港噶玛噶举中心负责人接触频繁；他在桑耶青浦为老修行者加持，为闭关修行者灌顶，为金发碧眼的国外居士举行各种宗教仪式；他在拉萨布施节广散布施，在甘肃兰州举行大法会；山西清凉寺邀请他去主持万人灌顶法会；芮城市政府欢迎他加持开光殊圣寺舍利塔。在仁波切四处交游、广结良缘的影响下，瓦拉寺的五明佛学院从创立之日起，所传教义就不限于一家一派，而是在萨迦派之外，对格鲁、噶玛噶举、宁玛派、苯波各派同声共气，甚至在寺庙大殿挂上许多劝人行善信佛的汉字对联，如“莫取莫舍原本上师金刚心，实修实证无上普贤真实印”、“明空双运自然大乐实相坛，轮涅无二离戏平等金刚装”、“无垢菩提圆满之手印，离戏平等广大之觉性”等。如此的宽容大度，为瓦拉寺赢得来自各派各国各界的信众，在当地群众中也有很大的影响。

印经中心

茶马古道上，瓦拉寺的做派并非出于偶然。壮丽的河山，祖祖辈辈代代相传的知识、技能和智慧，如涓涓细流汇成长江黄河，终于孕育出一个璀璨的文化中心——德格印经院。这个经历了10代土司、7位法王的努力而建成的印经院体现了川藏公路上财富的集中、土司的势力和康区文化兼容并蓄、博大精深的视野和魄力。繁衍传承多达几十代、经历了上千年发展的德格土司向来自高自大，动不动就说“郎德格，沙德格”。意思是天是德格的天，地是德格的地。也许在今天你可以笑话他是井底之蛙，但在275年前那样一个偏远之地，德格土司的所作所为确实称得上“郎德格，沙德格”的。

相传最早的德格土司是吐蕃藏王松赞干布的大臣禄东赞的亲兄弟嘎东赞。从公元617年嘎东赞家族第一代开始，到1951年5月23日德格县人民政府正式成立时最后的德色乌嘎为止，

1385年间，嘎尔东赞家族世袭传承了54代。到第30代时，因受元朝帝师八思巴封赐为“四德十格之大夫”，“德格”由此得名，并演化为其统领地之地名。德格土司势力最盛时曾先后统领今四川之德格、石渠、白玉以及西藏江达、邓柯（已撤）、青海玉树等地，并自封为国，称德格王。17世纪初，德格土司被蒙古王固始汗封赐为“德格僧王”，正式成为政教首领。因而德格土司除家族之外，还有土司系24代，法王系14代。在德格土司统治时期，出现过多杰加波、巴希、曲杰久勒、白日青则、土登曲英多吉等5位帝师、国师或灌顶大师。清雍正七年（1729年），42世德格土司却吉·登巴泽仁决意兴建一座印经院。这绝不是他一时的心血来潮，而是他的个人素质、文学造诣、医学成就以及他的整个家族对佛的虔敬之心的集中体现。早在德格印经院建立之前26年，即康熙四十二年（1703年）以前，德格土司已出资雕刻了大约1500块印版，主要是梵文、乌尔都文、藏文三文合璧的《般若波罗蜜多经八千颂》。其中乌尔都文在印度已经失传，与现在通行的乌尔都文已大不相同，至今仍有不少国内外学者来到德格印经院研究古代乌尔都文。《般若波罗蜜多经八千颂》的藏文也是古藏文，和现代藏文也不相同。却吉·登巴泽仁精通藏医，从小深受佛教的熏陶，是一名虔诚的佛教徒。为弘扬佛法，传播佛教教义，他从卫藏地区先后请了许多名僧到德格讲经传法，其中以司徒·曲杰久勒起的作用最大。当时司徒·曲杰久勒在西藏、汉地、印度、尼泊尔都很有影响，是一位杰出的大佛学家、大学者、大绘画师、藏医药专家。他不但为德格印经院的创立出谋划策，还担任了德格印经院印版的校对工作，并于1750年主持了德格印经院的佛事活动及开光典礼。

德格印经院建成后，却吉·登巴泽仁先后训练了四五百名刻字工匠，主持雕刻了103函《甘珠尔》经和209函《丹珠尔》经。以后，经过历代德格土司的经营，到解放前夕，整个德格印经院已有经版217000多块，其中大部分木刻版手柄处还刻有德格土司的印章。直到今天，德格印经院不但与藏区另外两大印经

院——拉萨印经院、甘肃拉卜楞寺印经院三足鼎立，也是三家之首。踏进德格印经院，首先映入眼帘的是长方形天井周围美轮美奂的顶饰、壁画。从左边木梯上楼以后，经过一小段走廊，跨上几级黑乎乎的楼梯，就来到一间狭长的经版库，两边的印版横插在从地板顶到天花板的一排排格子里，形成了一道印版组成的甬道，只有前方一个窄长的窗口透来几缕光线，置身其间，你会觉得自己真的像个书虫，龟缩在一层层书页里。

在电子印刷术突飞猛进的时代，只有德格印经院还能活生生地向人演示什么是印，什么是刷。在这里，从印版的制作、雕刻到制墨、造纸、印刷、洗版、装订等等，所有手工操作都充满古意，费时费力然而非常精美、珍贵。将山上挺直无节的红桦木树干锯成一块块板材，用微火熏烤脱水后放到池中沤制，待次年三四月再取出来用水煮，再烘干、刨平，成为坯板，还要经检验合格才能入库。刻版工匠都是经严格考核筛选出来的，不但技法娴熟，而且有较好的藏文和绘画基础。天长日久，德格县及周围村庄就出现了一些刻版专业户，最突出的是金沙江岸边的江达县古泽村，几乎家家户户都有为德格印经院刻版的工匠，至今还有“木刻之乡”之称。

德格印经院做的墨也散发着天然的木香。用当地生长的大杜鹃树树皮或大叶柳烧成烟墨，装在木盒子里，要用的时候加入适量比例的水，慢慢搅拌均匀就行了。高级一些的经文则用朱砂印刷。我们在德格印经院一进门的天井里碰到一个十七八岁的少年，正在一个大铝盆里刷洗印版上的朱砂，一盆水被洗下来的朱砂染成了红色，像是还可用来作大幅图画的颜料，看起来很漂亮。少年身穿汉装，但声称不懂一句汉语，是从德格县城背后的果村翻山过来的，每天可得工钱 7.5 元。看他脸上挂着满足的笑容，想起过去德格土司为了让人将印版洗得更加彻底干净，就在印刷前往印版上洒些金粉，谁将印版上的印墨洗得干净，谁得到的金粉也即工钱就越多。这倒是让人尽心尽力地干活的好办法。

在德格印经院二楼廊厅里，一溜排着几组印刷操作场。每两

个人一组，一高一矮相对而坐，中间隔着一块放置印版的斜板。高坐的人负责在印版上涂墨，并接过印经纸准确地按在印版上。矮坐的一人一边递纸，一边持卷布干滚筒，自上而下双手推过，迅速扬起已印的书页摆放一旁。每一组的两个人动作基本都程式化了，配合默契，分别将古老的印与刷这两道工序生动形象地展示在人们眼前。

在德格土司的治理下，藏传佛教五大教派的祖寺在区内并存不悖。从建院之初到现在，德格印经院组织雕刻的印版内容一直都忠实于原文，不允许任何人以个人的观点和看法去增加或删改原文，对格鲁派、苯教、萨迦派、噶举派、宁玛派均一视同仁。所刻文献也不限于佛教经典、佛学哲理、佛本生传等等，而是囊括历史、政治、经济、医学、天文、科技、文学、艺术等各个门类。德格印经院收藏的大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》至今被国内外专家学者和佛学界视为最准确的标本，中国藏学研究中心和四川大藏经对勘局将 8 种《甘珠尔》、13 种《丹珠尔》藏文版进行比较对勘时，就是以德格印经院收藏的《甘珠尔》和《丹珠尔》作为底本。

我们每个人得到一张德格印经院印制的《格萨尔像》，画像所用纸张来自于当地出产的一种名叫“阿胶如交”（汉文学名“瑞香狼毒”）的草本植物根须。这种纸较粗糙，远远不及宣纸那么细腻，但也很吸墨，柔性极好。我们一路上将它塞在行李箱里，回到家里展开压平就没什么皱褶了。马丽华说她很想得到一幅《绿度母》的画像，这真是行家之言。德格印经院收藏的 376 块旧画版虽然数量不算多，却很重要和珍贵。德格在历史上是藏族传统绘画“门”派和“噶玛噶则”派（早期称“噶派”）的重要传承地，特别是“噶玛噶则”画派自 18 世纪以来，已在德格形成了一个中心。德格印经院的大小经堂内部、外部墙壁上方有大量壁画，进门廊道左右和顶部及藏经库中的个别墙壁也有少量壁画，其中 95% 都是古壁画。除藏经库墙上那幅《绿度母》为早期“门”派作品外，其余均为“噶玛噶则”画派作品。德

格印经院的木刻画不仅反映了“门”派、“噶玛噶则”派的最高成就，而且吸收了藏族传统绘画中唐卡艺术之所长，所以其收藏的画版具有很高的历史文化美学价值。

从泸定到康定、塔公寺、惠远寺、炉霍，再到德格，过金沙江到岗托、江达，再到昌都，越是深入茶马古道，沿线从古到今政治经济文化的内容在脑中就积淀得越多，由于时间关系，这里所描述的仅仅是冰山一角。通过这次行走，我们对茶马古道沿线各地丰厚的自然资源和人文资源有了充分的认识，我们相信，这条古老之道一定能在今天重放光芒。

原载《横断山民族文化走廊》，
中国藏学出版社，2004 年

《西藏百户家庭调查》绪论

一

“西藏百户家庭调查”是1995年度中国藏学研究中心的重点科研项目，由社会经济研究所具体牵头组织实施。参加这项课题的除本中心社会经济所、科研处、图书馆、历史宗教所的11位同志之外，还邀请了中山大学人类学系、政治学和行政学系以及中国社会科学院民族研究所的4位中青年同志。我们实施这项课题的目的在于通过对家庭这个社会细胞的全面深入调查，客观、具体、生动地描述并反映40多年来西藏社会的变迁，从而更好地宣传西藏、发展西藏，让世人正确地认识和了解西藏。

这次调查虽名为“百户调查”，但实际调查的对象有155户家庭，从中取得的有效问卷是140份。我们用了很长的时间对这些调查问卷进行手工统计和计算机处理，并在此基础上进行详尽的汇总分析。这次调查选取的调查样本显然不够多，而且个别调查点的调查没有完全做到真正的随机抽样，因此样本的误差和偏差在所难免。不过，我们抽取样本的范围包括西藏的城区、农区和牧区三个不同类型的地区，即拉萨市鲁固居委会的45户和“雪村”10户、江孜县江热乡班觉伦布村的44户、安多县腰恰

乡五村46户以及昌都地区左贡县伍同乡达巴村10户。调查点之所以选在上述几个不同类型的地区，就是为了使我们选取的样本更具代表性，能够基本上代表整个西藏家庭社会经济发展概貌。

我们的调查都是在统一调查问卷、统一调查时间和统一调查对象等条件下，各调查组分赴城市、农村、牧区各调查点进行调查。调查始于1995年5月，完成于同年11月。调查问卷是根据“西藏百户”40多年社会变迁这项课题的总体要求和需要设计的。其横向内容包括被调查者的家庭基本情况、家庭人口、家庭关系、家庭组织结构、家庭收入和支出、家庭经济管理状况、家庭生产资料和生活耐用消费品、家庭生活方式、住房情况、劳动力、业余生活时间安排以及养老、生育、子女教育等共17大项目。这些内容以西藏家庭的社会经济变化为中心，既可以反映出当前西藏基层社会婚姻家庭以及生活方式的方方面面，又可以对民主改革前后和改革开放前后的政治、经济、社会、文化、宗教、人口等方面的全面情况进行纵向的历史比较。其纵向分为四个大的历史发展阶段：第一个阶段为“民主改革前”，即1959年以前；第二个阶段为“民主改革后”，即1959年至1966年；第三个阶段为“人民公社时期”，即1966年至1980年；第四个阶段为“改革开放以来”，即1980年至1994年。我们这样划分的目的在于通过对不同历史时期各项调查统计数据进行比较，试图从中发现过去40多年西藏家庭社会变化的轨迹。

“西藏百户调查”在采用随机整群抽样的基础上，结合当地各级政府提供的各种背景材料（包括一些重要的档案资料），进行分析研究，提高了调查资料的可靠性。如：调查中我们常常遇到一些较为年轻的家庭户主对20世纪50年代及其以前的家庭财产情况不甚了解、记忆不清或记忆不准。在这种情况下，我们尽可能地查找该家庭的档案资料进行核对或以此帮助他们回忆过去的情况，使问卷提供的第一手资料更加可靠。在实际调查中我们深深体会到，了解一个家庭的发展史仅靠问卷是远远不够的。因此，我们采用了问卷与访问相结合，以访问和观察为主的调查方

法。为了保证这次调查的质量，我们对大部分参与调查的人员事先进行了短期的培训，并在调查中要求调查员亲自入户，逐户与被调查者面对面地观察访问和填写调查问卷，亲自复核调查问卷上的数据资料，同时了解有关的背景材料。这样不仅保证了问卷填写的准确性，也使调研者有机会掌握第一手资料并实地考察到一些问卷中无法反映出来的问题。

定量分析是社会学研究的重要方法之一，这次我们对西藏牧区、农区、城市进行较大规模的抽样问卷调查，其目的之一就是希望取得可供比较的第一手定量的数据，以便在定量分析的基础上探讨西藏家庭社会变迁的一些基本规律，从而比较真实地反映西藏 40 多年家庭社会经济的历史与现状。不过，我们也认识到我们的调查研究仅仅称得上是一块引玉之砖，我们真诚地希望今后有更多的专家学者研究西藏家庭问题。为此，本书尽可能地提供了许多家庭个案调查资料和问卷统计分析的各类汇总表。目的是为今后更深入的研究提供第一手资料。我们期待着中国社会人类学界的专家学者利用这些宝贵的资料，写出更好的论文和专著，为西藏家庭的和睦幸福、为西藏社会的安定团结和经济的繁荣、为西藏社会的发展进步作出贡献。

这本书是在我们对西藏城市、农村、牧区共 5 个居民点的家庭调查资料进行分析、整理的基础上，课题组的 15 位同志用几个月时间撰写的调查报告和专题论文。这些报告和论文以调查问卷中取得的实际资料和统计数据为依据，结合参加实地调查的访问材料和观察体会，借鉴中外社会学人类学家和藏学家的研究成果，从不同的研究层次、不同的专业角度，对西藏家庭社会经济以及与此相关的各种社会文化的过去、现状及发展趋势等，进行描述、分析和理论性的探讨。每位作者都力图做到实事求是地阐述自己的认识和观点，为正确解决西藏的社会经济问题，提供决策依据和有益的咨询。但我们当中许多年轻同志步入学界为时不长，加之所学专业不同，认识水平高低不一，写作能力强弱不均，观察问题的角度存在差异，因而呈现在读者面前的这本书虽

经多次审订，仍难免挂一漏万，而且我们对各自的不同认识、观点和分析方法，未作大的改动。希望读者进行认真的比较和赏析。

全书根据报告或论文的内容，共分四篇，即城市篇、农村篇、牧区篇和综合篇，所谓“综合篇”就是对城市、农村、牧区调查问卷进行综合比较研究的成果。

对西藏家庭社会经济的状况，过去中外人类学家、民族学家以及藏学家都曾作过部分实地调查研究，但这些调查时间已经较久，调查的覆盖面也很小，而且运用抽样问卷调查者更是寥寥无几。1995 年由国务院新闻办和中国藏学研究中心共同资助并立项的“西藏百户调查”可以说是近年来西藏社会调查中规模较大、涵盖最广的一次。它为研究西藏家庭的历史与现状，特别是为研究西藏民主改革和改革开放以来的基层社会变迁提供了调查者亲眼所见和亲耳所闻的丰富资料。

二

家庭问题是学术界普遍关心的一个重要社会问题，尤其是自从联合国把 1994 年定为国际家庭年之后，家庭问题已成为国际社会普遍关注的一个社会问题。学术界许多研究家庭的权威人士认为：迄今为止，家庭作为人类社会生活的基本组织单位、社会细胞，在人类社会发展中的作用仍然很大。今天世界的和平和社会的安定以及社会的发展进步，在很大程度上仍然要取决于构成人类社会基本分子的家庭的功能、结构的和谐与协调。同样，家庭在西藏也是千千万万个小的生活单位和生产单位。绝大部分农牧民仍以家庭为单位进行生产和生活，大多数西藏人都生活在家庭中，家庭生活已构成西藏社会生活的一个极其重要的方面。它牵动着每个西藏人的个人情感、民族感情和经济利益关系。因此，从某种意义上说，家庭的稳定与发展是西藏社会稳定与发展

的基本保障之一。

其次，家庭在西藏是人们日常生活的中心，西藏居民的衣食住行的特点基本上都是通过家庭反映出来的。人类自身的生产，包括两性的结合、生育、抚养、教育、成人、养老、送终等更离不开家庭。如果说整个西藏是建立在家庭基础上的宏观社会，那么家庭是西藏人民日常聚集和共同生活的微观社会环境。几千年来，人们以家庭为中心，进行各种生产，从事一切社会活动和文化活动。一部西藏家庭社会变化的历史，实际上以缩影形式再现了整个西藏社会发展的历史，也就是说西藏家庭的变迁实际上就是西藏社会变迁的一个缩影。因此，我们决定从家庭调查入手，试图了解和探讨西藏解放后40多年的社会变迁状况。

家庭总是随着社会经济的发展变化而不断发展变化的。同时，我们也不能忽视20世纪50年代以来，我国的政治革命、社会变革以及社会主义意识形态对家庭的影响。尤其是1959年的民主改革和自1978年年底开始的经济体制改革，在西藏取得了举世瞩目的成就，使得西藏的社会经济发生了前所未有的巨大变化。在这篇绪论中难以包罗万象，以下仅就笔者参加此项课题时的所见所闻和从我们问卷统计的结果所显示出的一些问题谈几点体会。

（一）我们这次的调查问卷统计结果显示，西藏人民知晓程度最高的国家政策和政治大事之一是民主改革。人们普遍对民主改革记忆犹新，并表示非常满意。究其原因主要有几条：

1. 传统的西藏社会是一个政教合一的早期封建社会——封建农奴制。这种制度的基本特点是农奴被迫按照封建领主的规定，以失去人身自由为代价从封建领主那里领取一块份地，世代使用，从此农奴被终身束缚在土地上，对封建领主处于人身依附的地位，成为农奴。土地和大部分牲畜掌握在占总人口5%的僧侣、贵族和地方政府手里。广大农奴不但没有属于自己所有的土地，而且还要承担相当沉重的无偿劳役，缴纳高额实物地租和货币地租。在这种情况下，广大劳动者的生产仅足以糊口，苟延生

命，他们的生产仅起一个维持延续生命的功能。农奴们也很清楚，他们生产的任何产品的增加，大部分都会被领主掠夺，被少数人消费享用。因此，人们必然会失去任何改进生产技术和增加产量的劲头。这次我们从调查中了解到，无论是江孜班觉伦布村昔日被称作“朗生”的家奴，还是拉萨“鲁固帮仓”昔日的乞丐，都认为民主改革前的社会是极少数人享乐、大多数人贫穷的黑暗社会。1959～1961 年的西藏民主改革，第一次废除了西藏封建农奴主所有制，广大农奴分得了千百年来梦寐以求的土地和牲畜等基本生产资料。百万农奴历史上第一次真正成了自己土地的主人，在自己的土地上耕种、放牧，发展个体经济的积极性空前高涨。民主改革前后相比，农村的粮食生产增长迅速，牧区人均拥有的牲畜数量增加了近一倍。因此人们对这场改革记忆深刻，永世难忘。

2. 民主改革废除了广大农奴对三大领主的人身依附，农奴获得了自由，并成了新社会的主人，享受着宪法和有关法律所赋予的各种权利，直接参与各种政治和经济活动。人民从这场变革中尝到了从未有过的好处，得到了实惠。特别是那些生活在社会最底层的人们，如朗生、堆穷以及乞丐、铁匠、屠夫等，在旧社会他们一无所有，民主改革以后，不但分得土地、牲畜、房屋，而且社会地位空前提高，与昔日的主人平起平坐，获得了真正的翻身解放。据统计，到 1960 年 10 月，西藏全区基本上完成了土地改革，共没收和赎买了农奴主阶级占有的耕地 280 多万藏克（每藏克相当于一亩），分给了 20 多万户即 80 多万无地的农奴和奴隶所有，同时还在农牧区解放了 2 万多名奴隶。[①] 正因为如此，这次被调查者中凡 40 岁以上的人，对这场举世瞩目的社会大变革，印象深刻，评价很高。

3. 在旧西藏社会中，家庭与世代耕种的土地联系在一起，

① 中国共产党西藏党史资料丛书《西藏的民主改革》，西藏人民出版社 1995 年。

家庭的结构与功能自然也受到土地制度的束缚。贵族家庭为了使世代聚敛的土地和财产不受分割，为了世袭的贵族地位不致下降，千方百计地维护多代同堂的大家庭不分离，甚至运用兄弟共妻这一特殊婚姻形式保持家庭的完整。而贫苦的农奴家庭，几乎没有属于他们自己的生产资料，无所谓财产分割问题。但是，繁重的乌拉差是按户或按土地的多少分摊，以户为单位经营。因此，保持一定数量的家庭劳动力，不但便于家庭内部分工协作，而且能够经受繁重的、名目繁多的乌拉差压力。否则，农奴无力承受农奴制度下各种各样分户的重压。与此同时，农奴的婚姻也受人身依附关系的影响，不但婚前要向领主报告，而且不同领主庄园属下的农奴结婚，必须求得双方领主同意。这一切客观上阻碍了家庭的兴旺和发展。民主改革这一土地所有制的变革，使得维系大家庭的物质基础不复存在。土地通过没收后的近乎平均的分配，使人人都有了维持生存和发展的同等物质条件，加上许多昔日没有住房的农奴分到了属于自己的住房，婚姻实行自由的政策，使得大家庭内部的兄弟姊妹之间和祖孙辈之间分家立户成为可能。我们的调查问卷统计结果显示，民主改革前后相比，7 人户以上的大家庭明显减少，而 1 人户、2 人户和 3 人户等小家庭迅速增加。这充分说明，民主改革后西藏家庭分化立户加快。

4. 民主改革后四五年里，西藏大部分农牧区以家庭为基础的个体所有制经济没有改变，使家庭经济有一段加强和发展的重要时期。由于以家庭为中心的个体经济极为适应当时西藏社会生产力的发展水平，所以，民主改革后连续 6 年全西藏农牧业生产都增产增收。[①] 现在许多西藏的干部和群众也认为，这个时期是西藏解放后最好的时期之一，将其称作是西藏的“黄金时代”。实际上也是西藏社会经济发展的黄金时期。

5. 群众对民主改革时期的“老西藏”干部（第一批或第二批进藏的干部）有好感，许多老农牧民和居民夸当时的干部懂

---

① 参见《当代中国的西藏》（上），当代中国出版社 1991 年。

政策，工作深入，生活俭朴，一心一意为老百姓办实事，与藏族人民同吃、同住、同劳动。

（二）西藏民主改革后时隔不久，西藏家庭经济尚未得到最充分的发展，另一场史无前例的社会改革在西藏农村、牧区和城市里轰轰烈烈地进行了，这就是人民公社化和“文化大革命”，而且西藏建立人民公社的工作过程基本上是在“文化大革命”中进行的。因此，这场改革基本上是政治主导性的变革，社会和政治革命的步伐明显快于经济水平的提高，而物质生产力并没有相应的得到大幅度提高，形成了我们常说的“穷过渡”。无论是公社，还是生产队，不仅仅是超越家庭、家族和部落的经济组织，而且是行政组织。在西藏建立的人民公社一般都是两级所有，以队为基础。生产队实际上成为国家与家庭之间的中间组织，其功能不仅仅是生产资料从家庭所有变成集体所有，而且生产经营中的劳动组织和分工也从家庭范围扩大到生产队。产品和资源的分配也以队为单位进行，同时推行了农副产品统购统销的体制，甚至社员少量的自留地、自留畜等在西藏也一度被取消。在城市里把家庭私营商业和服务业都当成“资本主义尾巴”割掉，许多生产民族商品的手工业都被迫转产。在这种情况下，家庭的传统功能除了养育孩子和养老防老等之外所剩无几。应该说，从以家庭为单位组织生产到以生产队为单位集体组织生产，在西藏是一个大的社会变革。因此，这场变革对西藏家庭功能的各个方面都产生了重大的影响和冲击。

1. 削弱了家庭的生产功能。一定程度上可以说，公社化运动是试图以集体化来取代部分家庭功能的改革。

2. 强调阶级斗争，建立和加强阶级队伍，大搞意识形态方面的宣传，从而使阶级意识不断上升，而以家庭为中心的血亲关系逐渐淡化，血缘意识受到遏制。

3. 农牧民家庭成员都在生产队统一管理之下，凭工记分，靠工分吃饭，使得每一个家庭成员的传统角色发生了一定的变迁。例如，妇女有更多的机会离开炉灶和住房，参与社会活动。

子女们经常参加超越家庭的各种社会组织，并获得较多的工分，提高了在家中的地位。总之，人与人之间一种新型的超越家庭的关系不断强化，对户主与家庭的权威构成很大的挑战，从而使家庭的分化另户过程加剧，家庭结构进一步向小型化方向发展。

4. 由于从生产到分配、销售都实行国家下达的统一计划，县政府、公社、生产队实行一条龙管理和服务，所以家庭与集体、国家的关系更加紧密，同时，家庭成员对集体、国家的依赖性也随之增强。人们在很长一段时间内已经习惯于这种平均分配原则下“一大二公”的依赖生活。甚至20世纪90年代改革开放后的今天，仍有不少老牧民留恋人民公社时期的依赖性经济生活。如安多县腰恰乡的调查问卷显示，46户牧户中还有26%的户主表示对人民公社制度“满意”。一位当地的老牧民说，那时（人民公社时期）“大家都按工分吃饭，没有贫富不均，而且看病不要钱，子女上学不用愁”。但大多数被调查者（包括农区、牧区和城市）表示对人民公社制度“了解”，但“不满意”。

5. 统购统销，平均分配，一切统一计划的体制不能激发个体生产的积极性，加上严格的口粮制度和户籍制度限制了人口的流动和商品交换，所以经济不但没有持续发展，反而受到破坏。自1966年起，西藏粮食三年减产，两年平产。国民经济主要指标全面下降，财政收入出现负增长。①

6. 在历史上，藏民族就很巧妙地把农业和牧业、种植业和家庭手工业有机地结合在一起，成为高原上最理想的家庭经济结构。人们在高原上赖以生存和发展的基础，一是土地，二是家庭手工业。吃靠土地，用靠手工业。但“文革”期间，大量的手工业工人被强行转为农民，仅江孜镇就有500名手工业者转为农民。在割“资本主义尾巴”的口号中，农牧民家庭中传统的手工织机被没收，仅扎囊县就没收了4000多台。以手工业为主的家庭副业遭到破坏。其结果使民族手工业产值由1965年的892

---

① 参见《当代中国的西藏》（上），当代中国出版社1991年。

万元下降到1976年的不到300万元[①]，严重影响了家庭经济收入。例如我们调查的江孜县班觉伦布村，1965～1976年人均纯收入没有超过50元，人均粮食一直在600～700斤之间浮动，整个西藏经济陷入停滞状态，家庭经济受到很大摧残。

7. 政社合一，干部下乡频繁（以意识形态宣传为主），在生产队与社员同吃、同住、同劳动，并包办社、队领导的工作，直接指挥公社和生产队的生产。生产队如一个扩大的大家庭，代替了不少家庭的功能，干部犹如户主或家长，大小事都过问包办。结果形成群众有事找乡村干部的依赖习惯。在我们的调查问卷中"如果遇到困难或纠纷首先找谁解决"一栏中普遍填写的是"干部"。当然，西藏群众对干部的这种依赖习惯是自民主改革后逐渐养成的，人民公社化后，只不过得到进一步的强化而已。其结果家庭户主的权威受到挑战。

综上所述，这一时期，高度集中统一的人民公社组织形式大大强化了集体组织的地位和作用，家庭的功能被大大削弱，家庭社会文化受到了猛烈冲击。但由于这种冲击和变革没有建立在物质生产力高度增长的基础上，所以最终以失败告终。

（三）自1978年年底开始的对外开放政策和经济体制改革，在西藏同样取得了很大成功，使得西藏农村牧区和城市社会发生了诸多变迁，突出表现在以下几个方面：

1. 改革开放以后，农村牧区实行了以"两个长期不变"（即牧区实行"牲畜归户，私有私养，自主经营，长期不变"和农区实行"土地归户使用，自主经营，长期不变"的政策）为主要内容的家庭联产承包自主经营的责任制，土地和牲畜的使用权、所有权由集体转到了个体农牧民手中，使他们有了与各自利益直接挂钩的生产经营自主权和主动权。这样，农牧民由过去的靠工分吃饭的简单劳动者，变成既是劳动者，又是经营者，从而充分调动了千百万西藏农牧民的生产积极性，促进了生产力的发

---

① 参见《当代中国的西藏》（上），当代中国出版社1991年。

展，增加了农牧民的收入，人民生活得到明显改善。以江孜县班觉伦布村为例，1976～1994 年，人均粮食从 730 斤增加到了 2938 斤，人均纯收入从 49.53 元增加到 842.30 元。1994 年的人均收入与公社初期的 1976 年相比，增加了 13 倍。又如，对安多县腰恰乡 40 多户牧民问卷调查的结果表明，改革开放以后人均牲畜占有量比民主改革前增长了 128.98%，比改革开放前的 92.86 头增加了近 36 头。现在人均拥有牲畜 120 头以上的富裕户就占总户数的 20% 左右。85% 以上的牧民家庭已达到了中等以上的生活水平。因此当我们在调查者中问及有关实行“两个长期不变”政策之后的家庭生活变化程度时，被调查中大多数认为有“显著提高”。当我们又问及“您认为什么时期政策最好”（指民主改革前、民主改革后、人民公社时期、改革开放以后）；被调查者普遍认为改革开放以后的政策最好，而且纷纷表示对党的十一届三中全会以后的西藏一系列政策表示满意和衷心拥护。

2. 20 世纪 80 年代以前，西藏绝大部分劳动力从事单一的农牧业生产，仅极个别兼营副业生产，劳动力结构单一。改革开放以后，农牧区封闭单一型的自给自足经济逐渐转向开放多样型的商品经济。牧区“以牧为主，多种经营”，农区“以农为主，多种经营”。在市场经济调动下，农牧民不再仅仅从事农牧业，而开始利用开放的市场和方便的交通，从事工业、建筑业、运输业、商业、饮食业等多种经营，形成农、牧、林、副和多种经营相协调发展的产业结构和劳动力结构。一些地区的乡镇企业发展得很快，于是在农村牧区都出现了许多亦农亦商、亦牧亦工的兼业户和专业户。仅 1985 年，西藏全区已有各类专业户 1.2 万多户，其中运输专业户就有 1300 多户，拥有运输机动车辆 1200 多台。1989 年农牧区多种经营和乡镇企业的收入达到了 3.04 亿元，占全区工农业总产值的近三分之一。[1] 我们在调查中发现，

---

① 参见《当代中国的西藏》，当代中国出版社 1991 年。

许多富裕户就是靠多种经营而富裕起来的。仅拉萨市堆龙德庆县，1993 年全县多种经营从业人员已占总人口的 25%。[①] 自此，西藏农村牧区传统的自给自足的自然经济开始向着开放型的商品经济转变。

3. 伴随着市场的发育和商品经济的发展，西藏农牧民和城市居民在解决温饱问题的基础上，经商的人数在逐渐增多。仅在拉萨市 301 户、1175 人中随机抽样调查结果显示，在业人口行业分布中商业占 24.4%，比例最高。[②] 经商赚钱已成为拉萨市居民的一种新观念，人们从实践中总结出无商不富的道理。于是涌现出一大批从事第三产业的个体户和集体户，他们在商业、饮食、旅馆、服务、交通运输等方面大显身手，甚至有的家庭联户办起了各种各样的加工厂和公司。尤其令人高兴的是，一部分农牧民也开始走出农村牧场，走向城镇、走向市场、走向更加宽广的外面世界，寻找致富的道路。千百年来西藏农牧民被紧紧地捆绑在土地上的传统形态第一次被历史性地打破了。农牧民的活动范围逐渐从帐篷、村落扩大到乡和县，甚至扩大到那曲、日喀则、拉萨等城镇。这种人口流动的加强，反过来又促进了西藏农村牧场商品经济的进一步发展。

4. 随着经济的发展和生活条件的改善，在温饱问题解决以后，西藏居民的消费需求也在发生变化。他们的生活不再仅仅满足吃饱穿暖等基本生理需求，而且开始追求更高一层的享受。无论是城市居民，还是农牧民，他们的生活正在由温饱型向消费型转变，而且，人们通过市场购买各种物品来满足消费的商品消费形式在逐渐扩大。因而消费结构也随之发生了较大的变化。

（1）从住的方面来看，农牧民和城市居民的基本居住需求已得到满足。现在普遍追求的是旧房改造为新房，平房改为楼房。例如，江孜农民吃饱了以后第一个追求的就是拥有漂亮的住

---

① 参见《中国国情丛书·拉萨卷》，中国大百科全书出版社 1995 年。

② 参见《中国国情丛书·拉萨卷》，中国大百科全书出版社 1995 年。

房和家具等。江孜县班村1989年全村44户中，已有41户盖了新房，即93%以上的家庭在改革开放以后住进了自己盖的新房，其中22户到1994年把新的住房又改为楼房。目前该村人均房屋使用面积已达到25.4平方米。而且许多新房装饰极为华丽，超过了解放前此地大贵族帕拉家的庄园。又如拉萨市鲁固居委会1596人，如今都住进了钢筋水泥石头建造的永久性房屋，并且家家通电，院院通自来水，人均住房面积比民主改革前多了2.6倍。安多腰恰乡调查点的牧民大部分也已实现了半定居。

（2）从吃的方面看，变化最大的是逐步由吃饱向吃好转变，饮食结构向多样性方向发展。而且，食品中副食的需求在不断增加，对主食（如糌粑）、原粮、粗粮等的需求虽仍很大，但已呈下降趋势，牧区和城市最为明显。据我们的问卷统计结果显示，安多牧民的主食糌粑的消费量下降，对面粉和大米等细粮和各种水果的需求量明显增大。100%的被调查者牧民家庭都食用了面粉、大米，97.8%的家庭都有副食品开支，仅这两项开支就比民主改革前增长了40多倍。江孜班村农民的饮食消费中，除了传统的主食糌粑和茶叶之外，又增加了从市场购买的十多种不同的蔬菜，而且大部分家庭每年都要购买几十斤的水果和糖果。从中不难看出，改革开放后西藏农村牧区的饮食消费中副食所占比重在逐年上升，而家庭内自给性的食品虽然仍占相当比重，但已呈逐年减少的趋势。这主要是因为近些年来农村牧区的商品经济开始活跃，农牧民的人口流动区域正在拓展，农牧民的收入增长幅度得到较大的提高。同样，拉萨城市居民的饮食和副食品的消费比农牧区增长快。尤其是文化、娱乐等非生活必需品的支出在消费支出中所占的比重明显具有逐年上升的趋势，其上升幅度也远远大于农村牧区。这些变化趋势无疑是人们收入提高，饮食水平逐步提高的印证。

（3）从穿着方面看，西藏农牧民和城市居民不再仅满足于服装的保暖性，而是追求服装色调协调，式样新颖，对中高档穿着用品的需求量逐步上升。牧民们不但穿传统的各类自制皮衣，

而且越来越喜欢穿化纤、呢绒、毛料做的衣服。安多腰恰村的牧民如今也喜欢穿轻便型的汉装，在被调查的45户牧民中，户均有8件汉装，这是一个明显的变化。在江孜班村，如今价值200元一件的獐皮镶边的羊裘也开始步入普通百姓家中。拉萨城中穿汉装和西装的人越来越多，而且特别追求轻便、价高、式样新颖的服饰，穿着式样的更换比农村牧区都快。

（4）用的方面，逐步由对一般日用品和耐用消费品的需求转向对高档耐用消费品的追求。文化娱乐用品和享受发展型用品呈上升趋势。我们的问卷统计结果表明，各种高档耐用消费品，如电视机、洗衣机、录音机、录像机、汽车、摩托车等都是20世纪80年代改革开放以后才逐步进入家庭的。

（5）改革开放以前，虽然西藏劳动者的收入逐年有所增加，但消费支出的投向单一，主要以解决生存和温饱问题为主。改革开放以后，消费支出的投向多样化，不但吃、穿、住、用方面的投资增大，而且文化娱乐和婚丧仪式等非生活必需品的消费支出所占的比重也明显上升。唱卡拉OK、跳交谊舞、打台球、看电视、电影和录像等已成为越来越多的拉萨市青年人的时尚娱乐和休闲方式，并逐渐由城镇传播到农村牧区。

5. 改革开放以前，在农村牧区，公社和生产队担负着主要的生产协作、信息交流、娱乐以及调解各种社会矛盾的功能。集体统一出工劳动、开会、集会、娱乐，集体协作成为农村和牧区社区成员生活的第二大环境。当时的家庭作为社区成员生活的第一环境，只承担少量的生产、生活及养老扶幼的功能。改革后，包产到户的推行改变了农村牧区社区生活的组织结构，一方面重新强化了家庭的综合责任，使家庭再次担负起生产、生活、培育后代的主要功能，从而使“文革”中一度被压抑的家庭文化和家族亲属血缘意识得到强化；另一方面，家庭综合功能的上升给血缘亲属关系带来了聚合的契机，使不少地方集体经济名存实亡，失去了对土地、牲畜等基本生产资料的管理权，行政支配与控制的手段大大减少。由此可见，承包制在西藏农村牧区引发的

社会变革仍处在一个初始的低级状态，今后的发展还需产生出新的管理模式来代替家庭的某些功能。

6. 从我们的问卷统计结果来看，国家的各项重大政策中“宗教信仰自由政策”是西藏人民知晓程度最高的政策之一。90.5%的家庭都表示“知道”并“了解”这个政策，而且普遍认为这项政策“很好”，几乎无人认为这项政策不好。这说明改革开放以后，西藏人民享有最充分的宗教信仰自由的权利，人们对现实的宗教政策感到满意。

7. 改革开放以前，西藏的传播媒介以广播和报纸为主，许多偏远的农村牧区看不到报纸、听不到广播，信息闭塞。改革十多年来，随着人们收入的提高和科技的发展，大众传播媒介的数量、种类、占有量也多起来。收音机、收录机、电视机开始进入普通老百姓家中，不再以奢侈品面目出现。在距拉萨市几百公里之外，海拔5000米以上的安多腰恰乡被调查的46户牧民家中就有21台录音机和19台收音机，绝大部分是改革开放后购买的。现在许多牧民就是通过这些收录音机知晓国内外大事，它消除了偏僻牧区与外界的隔阂。江孜班村过去是一个由家奴组成的贫困村落，40多年后的今天，该村也有收录音机37台、电视机13台。在拉萨市，看电视已成为居民日常生活的重要组成部分，被调查的鲁固居委会45户家庭就有35台彩电和14台黑白电视机。电视机、收录音机进入西藏家庭，不但大大地活跃了农村牧区和城市居民的业余生活，而且它所产生的潜移默化的作用正在深入农牧民和城市居民的心理内层，冲击着人们的许多陈旧的价值观念，无疑会对未来西藏人民的生活方式、价值观念产生巨大的影响。

8. 本书有几章专门讨论婚姻家庭问题，这个问题还有待于今后做进一步调查和研究。根据我们这次调查统计的结果来看，自民主改革起，西藏的家庭人口规模总的来讲是逐渐缩小，家庭结构缓慢地向着核心化方向发展。

但20世纪80年代后，随着市场经济的发展，农村牧区的家

庭人口规模出现了扩大的趋势，家庭结构中大家庭或扩大家庭有增加的势头。例如，江孜班村的户均人口从改革前的5.4口人增加到改革后的6口人，7人户以上的大家庭也明显增加，主干家庭从28.57%增加到38.64%。同样，安多腰恰乡的主干家庭从改革前的31.82%增加到改革后的45.53%。出现这种情况的主要原因是联产承包责任制（在实际推行过程中，包产到户或包干到户成为普遍的承包形式）把生产与家庭再次联系起来，强化了家庭的核心功能，即生产功能，实际上导致了集体统一劳动生产形式的解散和家庭内部劳动分工的个体劳作形式的恢复。这种变化从一般原则上讲非常适应西藏现阶段农村牧区的经济发展水平，因而促进了农村牧区个体经济的繁荣和发展，成绩斐然。但另一方面，从社会组织结构看，这种新体制的推行使家庭再次成为生产组织的核心，其结果是过去“文革”等历次政治运动中被一定程度上削弱的不少家庭功能又重新得到强化，导致了家庭人口增加和家庭规模的扩大以及大家庭的增多。

与此相反，拉萨市区家庭结构改革后继续向着小型化和多样化方向发展。所谓小型化，就是指核心家庭、单亲和单身家庭增多，同时主干家庭减少。这次我们对拉萨鲁固居委会45户的调查统计表明，主干家庭改革后比改革前减少7.5个百分点。同样，家庭平均人口数也从人民公社时期的4.8人减少到改革后的3.7人，而单身家庭增加了10个百分点，单亲家庭从零增加到7户。所谓多样化，是指各种类型的家庭结构都出现了。除了我们常说的核心家庭、主干家庭、单身和单亲家庭之外，还出现了未婚同居的新家庭。这样的变化总的来讲与城市化和工业化的发展以及新的家庭价值观念的冲击有密切的关系。此外，小家庭、核心家庭更适合城市化和工业化以及市场经济流动人口的需要。同时，我们也不能忽略拉萨市新一代青年人家庭独立意识增强的因素，尤其是改革开放以后，城市中就业机会的增加和市场的繁荣为年轻一代提供了更多的离开家庭走向社会的机会，由此造成父母对子女的控制减弱。子女进入不同的工作岗位之后（包括经

商、经营企业等），他们的收入不再依赖父母，也不再由父母分配，而是他们自己直接掌握了收入的分配，甚至自己拿出收入中的一部分供养父母，从而使他们在家庭中独立决定事情的机会增多。在这种情况下，他们一方面接受与父母同住的传统大家庭，同时在实际生活中更多地追求婚后具有更大自由度和独立性的小家庭，这是西藏城镇中家庭分化的重要原因之一。

与此相反，目前西藏农村牧区家庭内部劳动力多而收入多的客观现实，在相当程度上刺激了农牧民扩大家庭规模的愿望。这也是近年西藏农村牧区人口出生率迅速提高的内在动力之一。而在城市中的家庭基本上是消费性占主导地位的家庭，因此，拉萨市的家庭规模小于农村牧区是必然的。

总之，随着改革开放和市场经济的发展，对西藏社会生活的表层和深层结构均产生了不可低估的影响，由于本书各章节都有较详尽的讨论和描述，恕不在此一一赘述。

原载《西藏家庭四十年变迁——西藏百户家庭调查报告》，中国藏学出版社，1996 年

马丽华与《西行阿里》

不知哪位作家曾经说过，我们在和一位作家谈过或看见过他的面目后，再去读他的著作，必会觉到更多的领略。我与马丽华认识已久，去年7月至9月，又同行阿里考察，同去瑞士出席国际学术会……大概由于这些原因，我读了她的新作《西行阿里》，印象很深，感受很多，不妨在此借题发挥，粗谈几点体会。

《西行阿里》虽是一部文学作品，但其意义和价值显然已超出文学的范畴。这要归功于作者近年来对人类学的关注。至少从《藏北游历》起，我感到马丽华的作品已经开始向着人类文化的反思伸探。其特点是借助于对地域特色、风土人情、历史典故、神话传说、自然风光等的精心描写，执拗地追求一种特定文化价值的参照，从中探溯藏民族文化的内涵、价值及其对于当代人类的意义。《西行阿里》继续坚持了这个“已确定的思路和动机”，正如作者所说：“我还格外感到了我已描述的该地的自然、历史、民族、宗教所具有的引申意义。作为当代世界的一个参照，可能会提供一个思索的契机；作为有关未来的终极思考的观照，也许不无意义。”正是在这一意义上，马丽华的作品在文学与人类学两座高耸的悬崖之间架起了一座桥梁，并将她个体心灵的深

入对应于西藏古老文化心理的剖露与反思，从而引起国内外一些人类学和藏学专家的共鸣，在瑞士苏黎世的“西藏—喜马拉雅人类学国际学术讨论会”上，一些外国专家对外文版《藏北游历》爱不释手，赞不绝口，即是一例。

文学中的散文与诗、小说等似乎有所不同，它可以随心所欲地表达出作者的主观意识以及有关民俗的、历史的、宗教的、哲学的、道德的价值思考。马丽华充分利用了散文的这个特点，以她亲眼所见、亲耳所闻的第一手材料，和一颗对藏民族文化深深的眷恋之心，努力向人们展示出一个远离近代文明，但又绚丽多姿的古老文化世界。在这个雪山环绕、历史久远、传说弥漫、古迹遍地的世界里，人与自然、人与人、人与超自然等错综复杂的关系，相互叠压、渗透、交错，构成多样、多重、多层的主体文化结构，令人眼花缭乱、目不暇接。我们一个多月的考察固然不能总揽其全貌，但《西行阿里》筚路蓝缕，功在开辟，第一次向人们较为全面地传达了“我们这一代人对于这一陌生地区的发现和认识”。毫无疑问，作者这一开掘之举是成功的。

纵观古今中外，文学家关注人类社会文化者不在少数，因为文学原本就是人学。我国历史上的文学巨匠通古今之变，究一代兴亡者不乏其人。司马迁、范晔等是典型代表。司马迁作《史记》的精神就是为了“究天人之际，通古今之变，成一家之言”，从而使《史记》成为“史家之绝唱，无韵之《离骚》”。在我看来，关注社会历史文化的优秀文学作品，就像硕大的天幕中形成的一条闪闪烁烁的光带轨迹，引发出人们无穷的思考和多向的叩询，其意义和价值不亚于一部社会学或人类学的专著。恩格斯曾经说过，他从《人间喜剧》中学到的东西，超过了从“当时所有职业历史学家、经济学家和统计学家那里学到的全部东西”的总和，可见该部文学作品的价值所在。《西行阿里》虽不便与《史记》、《人间喜剧》等相提并论，但作者试图从文化人类学的高度来探究阿里文化，提示藏民族悠久的历史文化传统和现代文化变迁的努力值得充分肯定。如果说中国文学史上曾有

过从事“学者散文”的作家，那么称马丽华为“人类学散文作家”也许确当。如果说《追你到高原》（散文集）、《我的太阳》（诗集）是马丽华接触人类学之前的自我情感世界的抒发，那么《藏北游历》、《西行阿里》应该是她努力把个人的情感融注于西藏文化反思中的结晶。很显然这中间马丽华的感受世界出现了一个新的腾跃。文化人类学视角的确立对这一飞跃产生了较大影响。

近30年来，藏族的历史文化引起了国内外的重视和关注，国际上掀起了“藏学热”。研究藏族的论著如雨后春笋，盈千累万，可谓硕果累累。其中有关来藏探险游历之类的著作颇多，对读者影响甚广。笔者于1988～1989年在美国讲学时选读了桑德伯克（Graham Samdberg）的《西藏的探险》和安德烈·吉包特（Andre Guibaut）的《西藏探险》等书。书中固然不乏成功者的发现，为我们研究和了解西藏提供了一些线索和资料，从中也可得到一些有益的启迪，但作为一个藏族读者，我对这些作者的民族自大心理和西方文明中心主义的不公正态度感到难以接受。他们总是带着一副优等人的有色眼镜观察我们藏族的风土人情，在他们带有偏见的笔下藏族文化除了离奇古怪，便是野蛮落后。对比之下，《西行阿里》虽出自一个生长于黄海之滨的汉族作者之手，却无一丝一毫的民族偏见，相反地，作者“心悦诚服地接受了当代文化人类学界有关文化模式、思维方式并无高下优劣之分的观点”，认为“任何轻视和无视别一生存形态的思想都是愚蠢的五十步笑百步”。尤为可贵的是，作者为自己“可以在故乡人面前毫不自卑地称道自己为西藏人”而感到自豪。这正是当代人类学家必备的基本态度。

在当代人类学家看来，世上的民族无论大小，其生活方式如何，都有自己的文化，世界上没有无文化的民族。各民族在长期的历史发展过程中形成各自适应生存环境的行为、观念、态度和生活方式。不同民族的文化存在差异，构成世界文化的多样性，因此世界各民族对人类文化都作出过各自的贡献。文化就本质上

而言，并无高下、优劣之分。文明并非哪一个或者哪几个民族的功劳，而是由许多民族共同创造的。喝酥油茶与喝咖啡，吃生鱼片与吃生牛肉，吃糌粑与吃大米……都是人类文明的产物，差别仅在于习俗不同。所谓文明与野蛮都是相对而言的。所谓文明人有时候很野蛮，而所谓野蛮人有时候倒很文明。当今世界所谓“西方文明”社会中野蛮的行为也处处可见。据世界卫生组织统计，丹麦、瑞士、芬兰、瑞典和美国是自杀率和凶杀率最高的国家。美国的酒精中毒率居世界首位。酗酒、吸毒、暴力等已成为美国社会的弊病。这些文明社会中的不文明行为在边远的民族和古老的社会中往往最少听到。我们去年西行阿里一个多月，发现生活在雪山草原中的人们不知吸毒、卖淫、自杀为何物。由此可见所谓文明（包括物质文明和精神文明）并非为某一国家、某一种族或某一民族所特有；文明与野蛮、先进与落后都存在于相对之中。在印度教徒看来美国人吃牛肉的习惯既原始，又令人作呕。因为在他们的文化中，牛是神圣的动物，不能屠宰为食。同样，其他民族的人观察藏民族的习俗和观念时，也觉得有些习俗稀奇古怪。但作为一个人类学家对这些习俗和观念的差异必须客观地加以描述，并设身处地地研究这些问题，公正无私地进行考察。人类学的这种态度被称为文化相对论。这种态度鼓励人类相互理解。我非常赞赏德国著名人类学家利普斯（Julius · E · Lips）说过的一段话：“在我们的时代，人类学家应在自己的领域中为促使各个民族和文化之间更好地了解而工作。我们从原始人那里得来的遗产，是所有种族和民族所共有的。由人类学材料所揭示的所有民族的共性，最终将为世界大同的实现作出贡献。人类文化的最早发明和赐予者不能用肤色、民族或宗教来区分——他们是无名的。但他们献给人类的幸福，远比许多现代政治家为多。”他说他写《事物的起源》一书是为了“努力增加民族和文化之间的相互合作”。为了这样的目的，人类学家就必须避免或克服民族中心主义的偏见，因为有民族中心主义思想的人往往对自己民族的文化习俗不假思索地视为理所当然，把别的民

族文化习俗视为“野蛮”、“残酷”、“落后”等，其结果妨碍了正确理解其他民族的文化。这种态度在人类学界被称为“阻碍文化研究的态度”。《西行阿里》最突出的特点之一，是作者具有十多年接受藏族文化熏染的独特背景。多年来，作者怀着一颗虔诚的心，几乎走访了西藏的所有角落，并把自己的“事业与生活，乃至友谊和爱情都附丽于”这片土地。通过十多年的目光注视、双脚触及、心灵感知，她了解了这片土地，了解了这片土地上的文化。从而“齐鲁之邦的我”变成了“西藏高原的我”，使她能够从主位文化的角度来观察和理解西藏文化。这就构成了《西行阿里》的重要特色，不但客观公正，而且通过歌颂藏民族的一些优秀文化来观照所谓“西方文明”的弊端，这是十分难能可贵的。

近年来，国内藏学界似乎也有一个“阿里热”。据我所知，各行各业的专家学者，以及记者、画家、摄影师等文化人都被“千山之巅、万水之源”的阿里高原诱惑得如痴如醉。因此，每当提起阿里的历史和文化，人们就有一种说不出的喜悦感和神秘感。不约而同地把千里之外的阿里选作探险的目标、考察的园地。他们一个接着一个地闯入这片“未经现代文明完全染指的最后净土”。因为当今世界现代化的文化浪潮正在冲击着每一个角落，昔日让旅行家和探险家感到惊讶、困惑、陌生的古老文化正在发生变迁，正在纷纷消失。美国古印第安人的文化，现在只能在博物馆中或在电影电视中看到。当今世界，遥远的岛屿、深山老林和荒野大漠都阻挡不住现代工业文化、商业文化的冲击。同样，古老而灿烂的阿里文化在当今改革开放的浪潮中再也不可能隐藏于千年冰雪和云封雾锁之中。我们的阿里之行，亲眼目睹了在现代化过程中正在发生的文化变迁，虽然这种变化比内地仍显缓慢，但在狮泉河镇这种感觉尤其强烈。无论是象雄文化还是古格文化在狮泉河都找不到一点蛛丝马迹，相反，商店、饭店、宾馆、机关、影院、商人……使我感到整个狮泉河镇仿佛是近十年才突然降临的“移入文化”。它与藏东的康定，藏北的那曲，

藏南的泽当，同属于现代都市文化的产物。难怪作家扎西达娃感到“阿里存在的不现实”，“奇怪土著阿里人跑到哪里去了”。在狮镇大街上商贩争先恐后的叫卖声中，我们隐约看到了文化变迁引起的竞争、不安和紧张。阿里地区公路四通八达，公路沿线的农牧民种植农作物、饲养牲畜不再仅供自己使用，越来越多的人开始致力于赚钱的商品买卖，也不再追求自给自足，而是依赖市场上的购买。为此，他们也越来越重视货币的作用和资金的积累。普兰县科加村的巴桑家就是我们考察中最熟悉也是最典型的经商发家户。当巴桑在科加寺神圣的大殿里，加入祈祷的人群时，他是一个虔诚的教徒：手拿佛珠，身着红色喇嘛衣服，口中念念有词，并相信一切的利益都有限，一切都是命中注定，贪欲是邪念。但他回到家中，又是一个无情的商人，他认为在科加这样的农村，不经商就发不了财，要发财就要懂买卖，买卖人之间讲金钱，无人情可言。于是他变成了科加村里适应文化变迁的成功者。他的家首先拥有了汽车，以车代步使巴桑的买卖越做越大，走出了普兰，走出了阿里，跨过了国界。当然，他也没有忘记传统社会中舆论的力量，为了换取在科加社区内的声誉和威望，他将所获金钱的一部分捐赠给寺院；他自己也时常以每天仅一元钱的微薄工资为寺院服务。但无论如何，巴桑不是恪守一日一餐、整日闭门修行、不闻不问窗外事的传统苦行僧人。商业化改变了他的价值观念，实利主义思想在他心中占据了地位。他甚至把生意经念到了我们的美国教授南希头上，以每顶 30 元的高价把两顶手工制品的当地帽子卖给了南希教授。他要价时那种镇定自若、脸不红心不跳的样子，令我吃惊。

科加村到普兰县城通了公路并有了汽车和拖拉机，科加人进县城的次数、人数增加了。很多人早上去下午归，于是到县城挣钱也成为科加生活中的一部分。一些年轻人被县城生活所吸引，干脆去城里寻找职业和金钱，住在旅店，吃在饭馆。他们从电视、广播、中外商人渠道了解到外面的世界，方知楼外有楼，天外有天。如果有一天，这些青年都迁居城里；如果有一天，科加

的土地都用拖拉机播种收割；如果有一天，阿里人都坐汽车朝圣拜佛，用汽车拉羊毛和盐，那么今天《西行阿里》中描述的那一个个引人入胜的风土人情届时还能见到吗？这并非我游谈无根。当我在科加村调查了解短短30多年前这里存在的欧洲中世纪式的传统社会制度时，村里仅有少数人对此犹有记忆，大多数中青年农民对此已淡漠，不少人甚至不知封建农奴制为何物。这使我想起110多年前美国著名人类学家摩尔根在撰写《古代社会》一书时曾断言："印第安人部落民族文化生活在美国文明的影响下正在日渐衰颓，他们的技术和语言正在消失，他们的制度正在解体。今天还可能容易搜集的事实再过几年之后即将无人发现。"他的预言今天在美国已成现实。今天摩尔根的《古代社会》一书已成了我们了解昔日印第安部落民族的必读书。此时此刻人们多么希望多有几部像《古代社会》这样的书，但已后悔莫及。如果再过100年，凡对阿里的过去感兴趣的后辈们是否也会责怪我们为什么不多出几本像《西行阿里》这样的书呢？很有可能。从这个意义上讲，今天的人们怀着开垦处女地的兴奋，记录正在一天天消失的文化之喜悦进入千里之外的阿里，其价值和意义远远超出了文学创作。今天的阿里是过去阿里的继续，不知过去的阿里焉知今日的阿里？未来的阿里是今天阿里的发展，不知今日之阿里又如何预计未来阿里的发展趋势？我们这一代人正肩负着复原过去的阿里和建设今日阿里的光辉使命，责无旁贷。更何况，阿里不但以"世界屋脊之屋脊"著称于世，而且在人类学、民族学、考古学和语言学方面所具有的资料之丰富无与伦比，为其他藏区所不及。由于特殊的地理位置，其文化价值和意义也远远超出了阿里本地和藏族的范围。仅就现已发现的考古材料和文献资料就足以说明早自中石器时代到以后漫长的文明历史进程中，我国北方草原乃至整个中亚草原和西南面的古埃及文明，南亚次大陆孕育出来的佛教思想意识以及古印度文明，均曾从四面八方如风一般吹进了阿里高原，在这里相互融合形成举世瞩目的民族文化合成，呈现出迷人的多元文化的多重性

特点。迄今为止，阿里仍有许多没有完全解开的历史文化之谜，“象雄之谜”、“古格之谜”、“苯教之谜”、“崖洞之谜”、“古城堡之谜”、“岩画之谜”、“神山圣湖之谜”……在千万年的冈底斯雪山周围，在古老的象泉河、马泉河、孔雀河、狮泉河流域，究竟隐藏着多少人类文化的秘密？也许《西行阿里》能为之提供一些宝贵的线索和有益的启迪。

当代西藏作家兼人类学工作者马丽华的《西行阿里》，以她拿手的散文诗情之笔，向我们描绘了一幅动人的阿里社会的文化风俗画，比较深刻地揭示了现代阿里生活的方方面面，书中既有形象生动的文学描写，又有富于哲理的议论；既有发前人难发之见的观想，又有知识性和趣味性；既有阿里不同地区的典型事例的介绍，又有面上的人类学理论上的概括和描述，是一部了解阿里历史与现实、社会与文化、风俗与人情等不可多得的佳作。特此我不揣冒昧作序，把此书推荐给国内外广大爱好人类学、文学及藏学的读者。

1991年6月1日于亚运村安苑北里一号楼

本文为作者为《西行阿里》一书所作的序，
作家出版社，1992年

梁钊韬与我的民族考古研究

一

1991年1月25日下午，我在人民大会堂的主席台上非常荣幸地接受了江泽民总书记亲手颁发给我的“作出突出贡献的中国博士学位获得者”荣誉证书。当江总书记与我紧紧握手时，当我听到江总书记明白无误地对我说“你是人类学博士”时，我的心情早已超过了寻常的欣慰和激动。江总书记的短短一句话把我带回到了4年前我与我的慈父般的导师梁钊韬教授分手时的情景。当时，梁教授伸开双臂紧紧地拥抱着我并再三叮嘱我，一定要为发展具有中国特色的人类学而奋斗。他期待着他所倡导的人类学研究方法能在中国藏学研究的园地里首先开花结果，作出重大贡献，为此对我寄予厚望。然而，这位指导我攻克博士学位的辛勤园丁，这位在我一生的学术事业上打下深刻烙印的良师不幸于1987年12月与世长辞。我想，如果他今天还活在世上，此时此刻他一定比我更感到欣慰。因为，他为培养我这个国内第一个藏族博士、新中国第一个人类学博士呕心沥血，辛勤耕耘了三个春秋。他的逝世，使我国人类学界失去了一位学术上成就卓著的巨匠，使我个人失去了一位诲人不倦的优秀导师，令我至为

悲痛。

我与梁钊韬教授在中山大学朝夕相处三年多，建立了深厚的师生感情。直至他临终前几个月[①]，他还来信关心我的生活，挂念我的学业。信中那些充满知冷知热的肺腑之言，迄今字字句句叩击着我的心弦，激荡着我的情怀。他说："我身体不很好，容易疲倦，这是衰老的必然现象。但愿你们的事业、贡献远远超过我，这才是我真正得到的安慰！你说我对你像父亲一样关心你，师生关系应该永远如此。望你到西藏后给我写信[②]，或到什么地方随便写几个字给我也好。"我是噙着泪水读完了这几句寓意很深的话的。我万万没有想到这是导师给我的最后一封信，也是最后的遗训。从短短的几句话也可以看出，直到生命的最后之际，他仍然念念不忘的是"你"和"你们"的事业、贡献。他对我和我的事业有着一种崇高的责任感。尤其是他对我怀着一种特殊的极为深厚的爱心，具体地表现在他对我多年的牵肠挂肚、诲人不倦、无微不至的关怀和教育上。仅 1985 年 10 月至 1986 年 4 月，我在成都撰写博士论文期间，就先后收到他十多封来信，合计约 40 多页一万多字。[③] 其中仅 1985 年 11 月 4 日的一封信就长达 2100 多字，全文充满了诚恳的言辞，深长的情意。信的开头说："久未见你的来信，正在惦念之中，今接你 10 月 29 号来信，知已在成都，为慰。"这封信主要是讨论一些与我的论文有关的学术问题，同时他也谈到了我们之间的关系。他说："正如你所说，两年多来我处处为你的学业、名誉设想，想你树立自己的应有尊严和威信，使你为党为国家作出大贡献，我并无任何私心存

---

① 梁钊韬教授于 1987 年 12 月 2 日凌晨 3 时 21 分在广州逝世。这以前，即 1987 年 5 月 15 日晚曾给我来信一封，合 4 页，1000 多字。

② 我曾去信给梁先生说明我即将带领一个课题组去西藏做田野调查。因此，他希望我到西藏后给他写信。

③ 1985 年我结束了野外考察后，在成都写博士论文，写完一章寄一章给梁钊韬教授审阅。全部论文共七章，外加前言和附录，为此他给我写了十多封信，书面指导我的论文写作，提出许多重要的意见。这些信大多数是用毛笔写的，我将把这些书信作为梁师留给我的宝贵"遗产"保存。

在。……从为党和国家培养人才出发而关心你的一切是应该的。在过去两年多，我们相处都很好。”信的最后一段提到他本来应该于当年 12 月或第二年的 1 月去美国访问并把爱人从美国接回来，但考虑到要审阅我的论文和准备我的论文答辩，他决定推迟访美时间，并说：“此信所谈过于率直之处请原谅。近因精神不很好，写此长信，已费了不少精力了，字也写得不好。顺祝健康、愉快、进步、平安。”

梁师在体弱多病的情况下，在百忙中抽时间给我写这么多的信，他本可以利用这些宝贵时间为自己著书立说，就像许多教授晚年所做的那样。可是梁师不！为什么？非但是关心我个人的健康成长，而且也是为了国家、为了民族，为了发展具有中国特色的人类学，为了培养中国自己的人类学专家。他常常对我讲：“我现在培养了你这个藏族人类学博士，今后我还要培养蒙古族、维吾尔族、彝族等的人类学博士。”今天，梁师过早地离我们而去了，但他对我们少数民族教育的一颗火热的心永远留在我们心中。

二

我感谢中山大学人类学系新主任黄淑娉教授来信要我为他们正在筹备出版的《梁钊韬与人类学》一书撰写一篇论文，其意思是让我谈谈在梁钊韬教授指导下学习和研究人类学的感想和体会。从何谈起呢？那么就让我从为何要就教于梁师门下说起吧！

回想起来，我报考梁钊韬教授的博士研究生并非出于偶然，实有我内在的原因。1979 年 9 月我考入中国社会科学院研究生院后，一边学习，一边撰写我的第一部专著《甘孜藏族自治州史话》（1984 年已由四川民族出版社出版）。这是一部历史书，它通过对历史上遗留下来的藏汉文史料的辩证分析和归纳整理，大致按历史年代顺序，写出我的家乡——甘孜藏区历史上的一些

重大事件和重要人物，并尽力用历史唯物主义的观点分析和评价这些历史事件和人物。这种复原历史的方法似乎可以叫做历史文献学的方法，它的特点是根据目前保存下来的历史文献资料和作者已掌握的文献资料追述一个地区或一个断代的历史。我用此方法完成了《甘孜藏族自治州史话》后，接着想撰写我们民族整个的历史。但随着学习和研究的深入，我越来越感到这种单凭文献记载为依据追述历史的方法具有很大的局限性和缺陷。

首先，人类历史长河中有文献记载的历史极为有限。就中国而言，在这块古老的土地上人类存在的历史至少已有 150 多万年，然而文字记录人类活动的历史从殷商时期的甲骨文算起，也不过 4000 年之久。而在此之前的更长历史即史前史，靠文献显然无法复原。就藏族而言，藏文记载的历史只有 1000 多年，汉文记录藏族的历史也不超过 2000 多年。而藏族的历史远远不止一两千年。尤其要追溯藏族的来源，了解文字记载以前的史前史更为重要。仅仅靠神话和传说不可能复原复杂的藏族史前历史。其次，历代保存下来的历史文献，汉藏两籍都浩如烟海，而且千头万绪，纷乱庞杂。每种文献又有多种版本和无数种注释本。例如汉文的《春秋》，据说为它作注作疏的就不下千家，因而有人说“其为书，处则充栋宇，出则汗牛马”。藏文的大藏经《甘珠尔》仅版本就有七八种之多。如果一个人为了写一本历史书要把如此众多的文献都查阅一遍，实属艰难。何况历史文献的记载中有真有假，有实有虚。何为真何为假？常常含混不清，令不少史学家感到困惑，何况我这个初学乍练的青年学者。再加上无数的历史文献（包括藏文和汉文）都出自封建史家之手，他们撰史，大都受其时代和史学观的影响，本着维护封建统治的目的，以帝王的态度为历史的尺度，评判历史是非，为了迎合统治者，虚美隐恶，歪曲历史之事屡见不鲜。正如古代史家所言：“史氏

有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教存焉。”[①] 或“用舍由乎臆说，威福行乎笔端”，“或假人之美，籍为私惠；或诬人之恶，持报已仇”[②]。古代史家存在着的这些编造历史或歪曲历史的问题不可避免地影响历史文献材料的真实性和价值。我曾为了弄清藏族的族源问题查阅了有关的汉文史籍，令我感到困惑的是同一个朝代（即宋代）的两部史籍中出现了两种显然不同的观点。即《新唐书·吐蕃传》认为藏族源于古代羌人“发羌”支系，而《册府元龟》则载“南凉秃发”说。要辨明其是非如何，仅靠文献考辨非常困难。藏文的文献材料卷帙浩繁，非常丰富，这些材料与汉籍一样为我们研究藏族史提供了最基本的史料，也是非常宝贵的史料。但是从事专门研究藏族历史文献的国内外学者也承认，藏籍受佛教思想影响深，史料往往真伪相杂，为了扬佛，为了提高教派的地位，歪曲史实的情况也屡有发生。尤其关于藏族史前历史的记载充满了神话的迷雾，牵强附会之说也并不鲜见。因此要想从中查找出比较可信的史料，有时候犹如沙里淘金。正因为如此，所以史学界一些老前辈感到“仅依赖文献史料来研究民族史，往往所劳甚多，所获甚少”[③]。我个人也深有同感。那么如何补此不足呢？唯一的办法是把历史文献学、考古学、民族学和语言学等相关的多学科结合起来，依据多学科的理论和方法对人类历史进行全面的综合研究，这正是梁钊韬教授所倡导的研究方法。

正如中山大学校长李岳生教授在梁钊韬教授追悼会上的悼词中所言：“他提出用考古学、民族学和历史文献三结合的方法去研究社会历史的主张，引起了同行的重视。”早在1981年我从中国社会科学院研究生院毕业不久，就有幸拜读了梁师的《我国

① 江应梁：《人类学与民族史研究》，载中国人类学学会编《人类学研究》，中国社会科学出版社1984年。

② 同上。

③ 同上。

应有自己的民族学》一文①。他指出："运用历史学方法、系谱学研究方法、考古文化地层方法、语言学的方法等，补充和发展马克思主义'社会化石'的理论，使其成为中国民族学理论与方法的一个组成部分。"1981年5月他在我国首届人类学学术讨论会上宣读的论文《人类学的研究内容与作用》②，更加明确、成熟、全面地阐述了他的这种主张。他认为考古学"在人类学上的作用，较之在历史学上作为'补文献之不足'更为重要，更能发挥考古学的理论作用。考古学、民族学、体质人类学三者之间有密切的联系，在理论上是相互贯通的，三者综合研究，得出规律性的理论，便成为人类学的理论体系。""语言学有它独立的体系，但在人类学领域内研究语言的起源及各民族语言的关系，便应结合古人类学、民族学，进行比较研究。"这就是他常常讲的"四结合"。就在这篇论文中他明确地提出："考古学、民族学、体质人类学各自独立，在科学体系和学术组织上削弱了它们的战斗力；今后有必要成立人类学教学、科研机构和学会组织把它们结合起来，成为一股力量，建立我国自己的人类学科学体系。"他不但这样说了，而且以罕见的胆略亲自组织筹办了体现人类学多学科系统研究特色的新中国第一个人类学系——中山大学人类学系。他的这一成就在国内外学术界产生了重要影响。为此他的名字于1987年被列入美国出版的《世界名人录》中，他当之无愧。

当时我作为一个20世纪80年代刚步入史坛不久的青年史学工作者，"初生牛犊不畏虎"，虽史学功底不深，但一心想摸索出一种有创新精神的史学研究方法。因为我在为时不长的史学研究实践中已认识到传统的历史文献学方法很难如实地、整体地反映出历史本身所具有的复合性和综合性。靠单学科研究历史的史学之路越走越狭窄。作为一个青年史学工作者仅仅简单重复老一

① 见《民族学研究》第一辑，民族出版社1981年。

② 见《人类学研究》，中国人类学学会编，中国社会科学出版社1984年。

辈学者积累知识的传统治学道路是远远不够的，无论是史学研究还是其他学科的研究，20 世纪 80 年代的青年学者都应有一个努力学习和应用多学科的知识的研究方法，从多层次、多侧面和多角度认识具有立体性和多元性的社会历史问题。因此，开辟与历史学交叉的边缘学科势在必行。在这种情况下，梁钊韬倡导的“四结合”研究方法对我有着极大的吸引力。那么究竟如何结合、如何运用几种学科的理论和方法研究民族历史？为了解决这个问题，我报考了梁钊韬的博士研究生。在这位受人敬重的教授的指导下，我完成了一篇长达 40 多万字的博士论文——《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》（1988 年由中山大学出版社出版）。这本书可以说是我学习、领会梁钊韬先生的人类学理论和研究方法并运用于研究实践的一种尝试、一个成果。

三

我考入中大人类学系后，首先接受了人类学各门课程的全面训练。所修课程包括考古学、民族学、语言学、历史文献学、体质人类学及文化人类学的理论与方法等。这是一次高标准、严要求，极为系统的训练。我学习这些课程并不奢望当一个“全能冠军”，我只是想多吸收一些其他学科的理论、知识和方法，以开阔自己的视野，不断完善自己的知识结构，从而在研究本民族社会历史方面取得新的研究成果。经过 3 年多的学习和研究，我的愿望可以说基本上实现了。

我的博士论文经过答辩委员会一致通过，并受到国内外有关专家的好评。有关报道和评论详见于各类报纸杂志上，不在此一一赘述。如果说我的论文“颇多创见”[①] 或“能够做前人难以做到的工作、发前人难发之见”或“充分体现了人类学多学科系

---

① 1986 年我的博士论文答辩会上专家们的评语。

统研究的特色"[①]，那么这一切都得益于梁钊韬教授所倡导的民族考古综合研究的理论和方法。

"民族考古"是我的研究方向，也是中山大学人类学系大多数研究生的研究方向。梁钊韬教授本人尤长于民族学和考古学，早已闻名于世。所以他也很重视民族考古的理论和方法。那么何谓"民族考古"？1986年2月5日梁师在给我的一封信中谈到了这个问题。他说："另附来有关民族考古一文[②]，读后深悉大意，与余相同。你整篇博士论文，遵循文化人类学、民族考古方向进行，已通篇体现了你的方法，似无在论文后作附录之必要。现在我们所进行的是'民族考古'而不是'民族考古学'，盖民族学与考古学相结合，本来就是文化人类学的组成部分，便是文化人类学的方法矣。至于'民族考古学'乃第二次世界大战后新兴，确定的Ethnoarchaeology这门学科，系由考古学者所提出，是在要求考古学家要受民族学的训练，深入体会出土文物、遗址的用途和社会活动，属于考古学的新兴、分支学科。至于我们现在所取的'民族考古'，由来已久，可以上溯到恩格斯《家庭私有制和国家的起源》……"我的博士论文正如梁师为本论文出版时所写的序中所言："努力运用人类学的理论和民族考古的综合研究方法，比较系统地论证了藏族的起源、形成、发展，及其与国内各民族的历史文化关系。"

论证藏族的起源形成与周围民族的历史文化关系，固然也可以用历史学或历史文献学的理论和方法去完成，但我认为对一个拥有300多万人口，分布在我国四分之一土地上的民族共同体的来龙去脉，要得到一个全面、整体的认识，非民族考古的综合研究方法莫属。为什么呢？因为藏族和其他民族一样，是一个由包

---

① 见周大鸣《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》一书评介。载《民族研究动态》1990年2期。

② 1985年我在成都写博士论文时，打算写一篇关于"民族考古"的专论作为我博士论文的附录，特写信请示梁师。为此梁师回信认为无此必要，并谈到了他对民族考古的一些看法。这里仅引用其中有关的一段。

括政治、经济、语言、心理、宗教、道德、法律等很多文化要素构成的综合的文化共同体。对这样一个多种文化复合的民族要获得一个比较全面的认识，单靠某一种学科的理论和方法作为认识工具，不但远远不够，而且容易失之于片面。而运用多学科的知识、理论和方法，可以进行多角度、多侧面的立体综合研究。

例如，我探索藏族及其文化的起源问题面临着三个悬而未决的问题。1. 在人们的印象中，世界屋脊地高气寒、荒野千里，不适宜古人类居住。要论证这个问题显然单靠文献材料无法解决。我首先用比较可信的古生物和古地质学的材料证明，远古时代的青藏高原适合人类生存，而且很可能是古人类演化的舞台。同时我利用考古发现的材料证明，早在旧石器时代，西藏高原的大部分地区已有古人类生息和繁衍。因此，历史上任何一个民族进入西藏高原并不是去开辟一个空无人烟的荒凉之地，而是去依附或融合于当地自旧石器时代起就存在着的土著居民。这一段论述曾改为单篇论文《西藏高原也是人类的故乡》，发表在中大校刊后，《人民日报》海外版转载了论文摘要，在学术界产生了较大的影响。2. 长期以来一些西方学者强调藏族种族的外来论，提出了藏族的种族来源于印度或伊朗等观点。为了论证此题，我应用了考古学和体质人类学相结合的综合研究方法。通过古代和现代藏族体质的材料（包括本人实地测量的数据）与周围民族的体质材料的比较研究，证明藏族在种族上应该属于黄色人种中东亚与南亚种族相互混杂的中间类型。并与考古材料相印证，说明了藏族的体质特征和种族来源与伊朗等地的西亚种族和印度等地的欧罗巴人种没有什么联系。在论述这个问题时，我在中山大学人类学系学习的体质人类学知识发挥了重要作用。3. 关于藏族及其文化是单源还是多源，是单一的还是多元的，可以说是藏学研究中长期争论不休、悬而未决的重大课题之一。本人依据实地考察所获第一手资料和前人研究的考古学材料、历史文献材料、体质测量材料、语言材料以及民族学材料，第一次从整个中华大地上古代各民族文化总的流动趋势和系统特点以及变化规律

的宏观角度出发，证明藏族文化的起源是以青藏高原的土著居民为主体，并在与中华大地上的三大民族系统（北方的胡人系统、中原的氐羌系统、南方的濮越系统）及其文化相互吸收、融合作用下，形成了自身的多元一体和具有多区域结构及多重性的复合特点。强调指出了藏族无论在血统上和文化上都不是单一的，而是多元的。梁先生认为我的这部分论述“对我国古代民族文化的区域结构及多重性发展原理，不但领会深刻，而且作了具体、深入的文化人类学理论的阐述”①。其中《中华大地上的三大考古文化系统和民族系统》作为单篇论文发表后，《新华文摘》转载，引起了国内外同行学者的重视。我之所以能够站在中华民族文化的宏观高度上来客观全面地认识和分析藏族文化，应该说是我学习和运用梁钊韬教授倡导的民族考古综合研究方法的结果。

四

为什么要把民族学、考古学、历史文献学、语言学、体质人类学等多学科结合起来纳入一个新学科的体系，并进行综合研究呢？关于这个问题笔者曾在博士论文的《前言》中有专门的论述。梁师读后甚为满意，他来信说：“我同意你这个《前言》，认为是开了个好‘头’。我读了很感动，一口气读了两遍。”又说：“《前言》写得热情洋溢，学术性强，对前人所认识到的一点体会和尚未做到的（包括文献、考古、民族、体质、语言）都综述进去。在方法论方面也充分发挥了文化人类学（并结合体质人类学）的研究优势，为建设我国文化人类学、人类学做了身体力行的开拓工作。”现在我乐意就这个问题再略述一点学

① 见拙著《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》一书序，中山大学出版社 1988 年。

习体会，以贺中大人类学系复办十周年，以纪念我最尊敬的导师梁钊韬先生。

人类学作为研究人的科学，它研究的范围包括了人类从动物界分离出来之后所创造的所有物质文化和精神文化，以阐明人类社会文化的发生和发展规律。人类本身所具有的生物属性和社会属性的双重特征也决定了人类学的研究既包括作为生物属性的人类体质特征、种族类型和从猿到人的演化过程等，也包括作为社会属性的人类文化演变、社会进化以及社会组织、社会制度、家庭结构、婚姻形态、国家政权、军事法律、阶层等级、宗教信仰、伦理道德、文化艺术等等。要研究如此纷繁的内容，单靠某一种学科的理论和方法是远远不够的。人类社会文化本身所具有的综合性，决定了人类学必须应用多学科的知识、理论和方法进行综合研究。只有通过多学科相互配合，进行综合性的考察研究，才有可能揭示出人类社会文化发展的客观规律。为此，我们必须把民族学、考古学、语言学、历史文献学和体质人类学的理论和方法结合起来，形成一个有机的整体，这也是建立我国自己的人类学科学系统必不可少的基础。虽然在中国的传统学术研究中，考古学、民族学、语言学和体质人类学经过不断地分解，均已各自建立了一套独立的基础理论和方法，各门学科都有它自己的学科体系，然而四门学科间的联系从未中断，尤其是当今中国，这四门学科通过相互渗透、彼此交叉、密切配合、紧密衔接、取长补短，进行综合研究，取得了丰硕的研究成果。许多重大研究成果和突破性的科研结论得自于四门学科的综合研究。人们从科研实践中愈来愈认识到这四门学科相结合的重要性。正是人们的科研实践活动促进了人类学学科体系的成长发展，开拓了对中华各民族社会文化进行综合研究的新领域，推动了我国人类学事业的不断繁荣和发展，使我国的人类学面貌为之一新。人类学把民族学、语言学、考古学、体质人类学、历史文献学等学科综合在一起，并非旨在吞并这些学科，而是作为这些学科的跨学科的边缘学科，发挥各学科间的纽带媒介作用。这也是当今国际

人类学及其他许多学科的发展趋势，即在多学科的结合、配合、交叉中产生新的综合性边缘学科。人类学集考古学、民族学、语言学、体质人类学，乃至历史学的大成，形成自己的学科体系。因此，有人认为人类学是研究人类社会文化最全面的学科群。它从多学科的角度，全面、综合、整体地认识人类综合复杂的社会文化，比较完整地揭示人类自身及其所创造的物质文化和精神文化的发展变化规律。

人类自进入20世纪以来，各门学科已由过去的分解走向现代的综合，许多学科相互作用、相互渗透、相互影响，这已成为当今世界科学研究的明显发展趋势，许多重大的科研成果产生于多学科的综合研究之中。在这种情况下，我们国内的人类学研究要想赶上甚至超过国际水平，出路在于多学科的综合研究。

原载《梁钊韬与人类学》，
中山大学出版社，1991年

中国藏学研究的几点思考

——纪念导师李有义九十诞辰有感

1977年全国恢复高考制度，我在历史上被称为“化外之域”的一个偏僻藏族牧区报名参加“文化大革命”结束后的第一次高考，并于第二年春天被录取进入西南民族学院中文系中文班。然而我在大学的椅子还没坐热，全国招考研究生的工作开始。尽管我当时还不知道研究生为何物及什么是藏学等等，我还是在周围老师和同学的鼓励下，大胆地报了名。在成都报名的那天，我第一次听到“李有义”这个名字。万万没有想到，从那时起（1977年）到现在长达25年之中，我与李有义导师结下了令人终生难忘的不解之缘。

20多年来，在感情上李有义教授与我亲如父子，迄今他的孩子们仍叫我“格勒哥哥”，他的外孙叫我“格勒舅舅”，尽管我们没有血缘关系。在事业上我们相互鼓励，共同为中国藏学的繁荣、发展而奔走相告。1981年我从中国社会科学院研究生院毕业后，虽然他离开北京，前往美国讲学并定居至今，但我们之间书信和电话联系从未间断过，他每次回国都要到我家，到中国藏学研究中心。我每次应邀去美国访问或讲学，都要去他的家。

1989年我第一次应邀前往美国加大洛杉矶分校讲课，在没有租到自己住房之前，整整半个月住在他家。他待我亲如子女，每天早晨，当我从睡梦中醒来时，李先生已经在厨房为我做好早餐。每次饭后我们师生二人一起散步，一起探讨我的讲稿“Ethnic Minority of China”（中国少数民族）。他亲口向我传授在国外讲台上讲课的经验，令我备受鼓舞。2001年他不顾年高90岁，应邀回国参加国庆典礼，并与师母一起到我家检查我新居的装修，看见我新家用旧餐桌，立即拿出钱叫我买新餐桌。更令人惊喜的是，他年高90岁，却精力充沛，无论是师生团聚，还是贵宾临门，他滔滔不绝，犹如一位年富力强的中年教授。在这种情况下我冒昧地提出了征集和出版先生90岁诞辰纪念文集的建议，他不但欣然答应，而且回美后，不到一年内，竟然亲自写出了今天摆在我桌上的洋洋十万字的自述！此时此刻，我激动的心情久久不能平静，我默默地祝愿生活在大洋彼岸的导师健康、长寿，当一位百岁老人。

一、藏学研究与藏语文学习

1977年，李有义导师从全国18位考生中，看中并录取我这个历史学、藏学、民族学基础知识浅薄的藏族学生为他的研究生，并一直把我当作一个重点培养对象，我相信他是经过一番慎重考虑的。因为他一贯主张，从事藏学研究必须培养藏族学者，必须汉藏学者结合，必须学习藏语文知识。在李有义导师看来，无论什么学科，研究藏族如果不学藏语文，不与藏族学者相结合，就不可能真正地了解藏族社会文化。我记得我们入学后，他首先邀请中央民族学院的庄晶老师为我和我的两个师兄翟胜德（汉）和祝启源（汉）教藏文。同时又邀请了我国著名的藏族藏学家东嘎·洛桑赤列单独为我开设古藏文文献课，指导我阅读古藏文。说实话，东嘎教授当时在中央民族学院任教，教学工作和

科研工作都很忙，这种情况下要说服他接受我这个研究生单独授课，谈何容易。为了使他愿意收我这个学生，李先生特地亲自带我去登门拜见东嘎教授，而且还委托民族学院的扎西旺都老师说服东嘎教授。东嘎先生经过一番与我面对面的交谈和面试，欣然接受了我这个来自康巴但不懂拉萨口语的藏族学生。我的古藏文课就这样开始了。说是上课，其实就是阅读辅导，他指定我阅读一些古藏文文献，有了问题就找他，教室就是他的宿舍或紫竹院公园。天晴之日，他就带着我到公园一起散步，回答我提的问题。同时讲一些藏族古代历史人物和历史事件。这样的教学方法，令我兴趣盎然。李有义教授之所以如此重视我们学习藏语文，我想是从藏学研究的历史和客观需要出发。正如他本人所说："西方的藏学首先是从研究藏族的语言文字开始的，因为要研究一个民族首先你就得懂它的语言，否则你就无法接近它和了解它。"更何况藏族可信的有文字记载的历史，从公元6世纪算起，长达1400多年。在我国各民族中有文字记载的历史，藏族仅次于汉族，居第二位。一千多年来，记录藏族历史文化的藏文史籍或古籍浩如烟海，其内容，除了宗教，还有历史、哲学、医学、艺术等等。当我们今天如此为西藏的传统文化陶醉之时，或如此多的人试图证得藏族古老文明的底蕴之时，若不懂得藏语或藏文，何谓藏学研究？我也知道，总是有些学者对学习藏语文在藏学研究中的地位不屑一顾。论文照写，专著照出，教授照当，并为此而进行的辩解已绕耳多年。然而谁都明白，离开藏文史料和藏语言，藏学专家立足何处？没有整理、翻译、出版藏文古籍，藏学论著的论据从何而来？不言而喻！学习藏语文，利用藏文古籍是我们中国藏学的优势所在，也是我们中国藏学研究今后繁荣、发展的基础。同样它是一个真正的藏学家必须具备的重要条件。

西藏在中国，400多万藏族人民生活在我们的国土上，藏学的故乡在中国。中国的藏学研究如果不学藏语文，不利用藏文文献，如何一匡天下而形成世界权威的藏学研究中心呢？又如何披

古通今，了解西藏呢？我周围有许多朋友喜欢讨论什么是藏学？什么是藏学家？我们固然可以从理论上回答这个问题，但也可以从国内外我们所熟知的著名藏学家身上得到更加清晰的答案。国内的老一辈藏学家如于道泉、李有义、刘立千、任乃强、王森、王尧等等都可以说都是从学习藏语文起家而步入藏学领域，并为中国藏学的发展作出了重要贡献。其中于道泉教授是我国最早认识到学习藏语文对藏学研究的重要性的汉族学者之一。为了深入研究藏学，20 世纪 20 年代初，他历经种种困难，运用各种渠道开始研读藏文，甚至下决心搬到北京雍和宫去和僧人们一起生活，交朋友，在此基础上，完成了轰动一时并迄今还在藏学界享有盛望的专著《第六代达赖喇嘛仓央嘉措情歌》一书。解放后，他调到中央民族学院任教，亲自创建了我国自己的第一个藏语专业班，他在教学中要求学生们先学藏文，以语言为基础，再钻研藏学其他领域，培养出了新中国第一批藏语文功底深厚的中国藏学家。关于我的导师之一王森先生在解放前在北京很难找到藏语文语言环境的条件下，熟背格西曲扎词典步入藏学领域并闻名中国藏学界的佳话已是人人皆知。我的导师李有义为了学习藏语文和了解真实的西藏，在交通条件极其艰难而且社会治安极不安全的旧西藏时代，冒险步行到拉萨拜藏族喇嘛为师，学习藏语文，写下了新中国最早的藏学名著之一《今日西藏》。还有著名国学大师陈寅恪先生 1919 ~ 1922 年在哈佛大学学习藏文，然后写下了名篇佳作《明代中国与吐蕃》。国外藏学界，美国的西开斯大学的梅尔文·戈尔斯坦教授，加大洛杉矶分校的南希·列文教授，西雅图华盛顿大学的劳伦·爱普斯坦教授，瑞士苏黎世大学的马丁·布朗教授，捷克斯洛伐克的高马斯教授，美国哈佛大学的范德康教授等著名藏学家，无一不是通过学习藏语文起家，步入藏学文坛的。因此，我认为：藏学既然是以藏族为研究对象的学科，藏语文是藏学研究不可缺少的工具，一个藏学家除了学习和掌握专业基础知识和汉语文以及外文外，更应学习藏语文，否则藏学家名不符实。

二、藏学研究为现实服务

我跟随导师李有义教授多年，最深的感受之一就是他的拳拳爱国之心，我们也可以从他自述的字里行间感觉到其爱国报国之心切。由此我得到的启迪之一就是中国藏学研究的发展离不开为现实服务。藏学研究虽非企业生产，但藏学研究的目的应该也必然为社会服务，为大众服务。从这个角度讲，藏学研究成果也是文化产品。这样的产品所产生的社会效应关系到人类的文明，关系到西藏的文明的导向。当今世界，好莱坞的枪杀片、恐怖片的流行，正在影响着一代年轻人。美国校园每年发生的枪击事件，不能说没有好莱坞的一点“功劳”，在西方正在流行的“功夫”学习，不能说与当代中国影视界大量流行的武打片没有一点点关系，同样，目前国际上一股“藏独”暗流，不能说与过去极力主张“藏独”的藏学成果没有一点关系，回顾国外藏学研究的发展史，既有“厚古薄今”的欧洲传统，也有为本国政府决策咨询服务的美国传统。尤其是西方的国际关系学、社会学、应用人类学都是主张参与式研究，即藏学研究为有关当局出谋划策，藏学研究服务于国家利益，经世致用，寓学术于政治之中。近十多年我多次出国讲学和考察就明显地感受到，当代欧美藏学为现实服务的趋势，即无论确定研究课题，还是组织学术研讨会，常常有一种无言的目的，这就是为促进或积极解决“西藏问题”推波助澜，制造舆论；或促使藏学研究与所谓“西藏问题”挂钩，甚至有的著名藏学家直接参与一些议会的听证会等等。由此促进国际藏学的发展，甚至使藏学成为国际“显学”。由此不难看出，为现实服务或为国家服务，不仅是国外藏学的传统，也是当代国外藏学研究的一大特点。总之，藏学研究与文艺一样，有一个为谁服务的问题，中国是一个多民族的统一的社会主义国家，那么中国的藏学研究必然也必须为此服务，即为国家统一、

民族团结服务，为西藏及其他藏区的社会主义物质文明和精神文明服务，为把西藏及其他藏区建设成为一个民主、文明、富裕的社会主义新家园而服务。从李有义教授以及我们所熟知的著名学者费孝通、于道泉、任乃强、李安宅等人一生的经历中，我们可以看到，只有当中国藏学研究的科研人员把个人的命运与国家的命运、民族的命运密切联系在一起时，他的研究才有真正的价值，即社会价值。只有努力将自己的研究课题、内容、方向、范围与西藏及其他藏区的长治久安、跨越式发展、现代化的未来光明前景结合起来，与国家的发展、民族的兴衰结合起来，并为西部大开发中西藏的发展提供精神动力和智力支持，我们的藏学研究才有正确的方向。当代的西藏及其他藏区正处在历史上从未有过的社会转型期，处在从传统的手工和农牧业生产为主的社会向现代市场化、城市化、工业化社会转型的关键时期。形势要求我们中国藏学工作者从国家的利益，西藏及其他藏区人民的利益出发，对当前西藏及其他藏区在改革开放和市场经济纵深发展中出现的新问题、新情况、新现象以及面临的机遇和挑战作出科学的调查论证，对西藏人民及其他藏区在经济快速发展，社会急剧变化中所面临的困难和问题，提出实事求是的决策咨询和前瞻性推测，努力使我们的科研活动和科研成果成为鼓舞人民、激励人民，向着代表先进生产力、先进文化前进方向、广大藏族人民根本利益而奋斗的精神武器。

1986 年我从广州中山大学人类学系毕业后，本可以根据导师梁钊韬的要求留校从事单纯的人类学教学与科研，我之所以离别博士生导师和中山大学，选择到北京中国藏学研究中心（当时刚成立）工作，一定程度上是受了李有义教授多年谆谆教导的影响，想寻找一条把科研与社会实际需要相结合的正确道路。我在中山大学人类学系的研究方向是导师梁钊韬提倡的民族考古学，即依据考古学、体质人类学、民族学、文献学的研究方法和综合资料，复原人类古代历史和社会。我本可以在博士论文基础上，继续发挥自己在人类学系所学特长，在研究藏族古代文化方

面作出应有的贡献。然而分配到中国藏学研究中心后，我发现，西藏及其他藏区更需要研究现实的社会文化，国家更需要我们为西藏及其他藏区现实的社会稳定和发展做出决策咨询和智力支持。研究方向的改变令我痛苦了一阵，但现实使我明白，任何科学研究都是因社会需要而产生的，也是在社会需要中得到繁荣和发展的。为了不辜负李有义教授多年的谆谆告诫，为了不辜负党和国家多年的培养，我决心“而今迈步从头越”，一边学习一边积极接受各种研究西藏及其他藏区现实问题的课题。经过十多年的努力，应该说有了一定的成果，有了一定的进步。

三、多学科的综合研究方法

从1978年到1981年，我在李有义教授的亲自指导下，在中国社会科学院研究生院民族学系学完了所有的有关中国少数民族史和民族学的课程，并以所有课程全优的成绩毕业并获得法学硕士学位。这期间我用民族学的理论和方法完成了硕士论文《从游牧部落社会直接向社会主义过渡》，与此同时，用历史学的研究方法和材料完成了20多万字的专著《甘孜藏族自治州史话》。我毕业后李有义教授应邀前往美国讲学，我被分配到全国人大民委调研处工作。我以为从此我具备了独立研究工作的能力，然而随着研究的深入，我感到对一个包括政治、经济、信仰、艺术、道德、法律、风俗、食物、住所、发明、社会组织、娱乐、伦理、语言、心理等很多内容的多种文化因素重叠复合的人们共同体的全面认识，单靠某一种学科的理论和方法作为认识的工具，不但远远不够，而且往往容易只知其一而不知其二，或知其然，不知其所以然。就像观察一个人或一座建筑，只看到一个侧面就下结论容易失之偏颇，这就使我想到了中国藏学研究的方法问题——综合研究。

藏学是由历史、语言、宗教、政治、艺术等各种学科组成的

一个学科群。这就决定了藏学研究必须重视综合研究方法，即从综合学科的理论和方法的角度去认识和了解藏族的历史文化。它要求藏学工作者必须学习多种学科的知识。为此我决定于1982年报考中山大学人类学系的博士生，并获得李有义教授的支持和推荐。因为当时创办中山大学人类学系的梁钊韬教授（我的博士生导师）主张民族学与考古学相结合同时选用历史学、语言学、体质人类学的理论和方法，进行综合研究，这就是“民族考古学”的方法。

就以复原藏族古代历史文化为例，我们首先拥有非常丰富的汉文献材料，从《史记·西南夷列传》和《汉书·西南夷传》开始，到清代的《清实录》、《西藏志》、《卫藏志》等卷帙浩繁，为我们研究藏族古代历史文化提供了重要的史料。但这些史料正如江应梁教授所说：“大多是征战、招讨、宣谕、封官等类事，我们最需要知道的民族形成、民族发展、民族关系、民族迁徙，以及经济生产、人民生活、文化艺术等，大多缺乏记载。”[1]更何况我国古代史家中存在着“史氏有事涉君亲，必言多隐讳。虽直道不足，而各教存焉”或“用舍由乎臆说，威福行于笔端”[2]之不足。唯有将历史文献学与考古学、民族学结合，才可以补之不足。考古学是利用古代人类遗留下来的地下和地上实物来研究并重建人类过去的历史，它最突出的特点是能较真实地再现古代历史文化，被亲切地称为“无字地书”。在我国各民族文字记载缺乏的情况下，尤其是隋唐以前的藏族历史文献极为稀少的情况下，考古学为我们复原和认识古代各民族历史文化关系，包括复原藏族隋唐以前的古代历史，提供了较为可信的线索。

但是，经过考古发掘发现的古代遗物历经千万年的存留和损坏，往往是一些残缺不齐、十分凌乱的实物。倘若我们想把这类的“无字地书”读懂，还得借助历史文献记载和民族学材料，

---

① 江应梁：《人类学与民族史研究》，载《人类研究》，中国科学出版社1984年。

② 同上。

进行一番艰辛的考证。因此考古学离不开历史文献学和民族学的印证。考古学偏重于物质文化的研究，而一个民族的文化由物质文化和精神文化两大部分组成，所以要想复原一个民族完整的古代文化，单靠考古材料是不够的，考古的遗址和实物无法提供非常具体而生动的文化活动过程。

藏文文献或古籍是我们研究藏学的基础，从上千年前的敦煌藏文历史文献及唐代吐蕃的金石铭刻到后来的《青史》、《白史》、《智者喜宴》、《汉藏史集》、《新红史》等，为我们研究藏族历史文化提供了最宝贵的资料和线索。但我们不得不承认大多数藏文古籍作者的注意力集中在佛教方面，在某些著作中，基本上用佛教史代替了藏族的文化史，甚至不少著作中充满了神话的迷雾，牵强附会之说也屡有所见，为了扬佛而歪曲历史事实的情况时有所闻，因此，运用藏文文献离不开其他文字尤其是汉文文献记载的印证。同样需要与考古学、民族学、语言学提供的材料相结合，取长补短，才能更加有效地发挥它应有的作用。

我们研究藏族的历史文化，固然可以利用藏汉文献资料、考古资料、民族学、宗教学材料，但我们也不可忽略还有“一种比骨头、工具和墓葬更为生动的证据，这就是他们的语言”①。各民族保存了几千年之久的语言，就像考古学上的文化堆积层，是由不同的历史时期一层一层地堆积起来的。历史上不同时期藏族与其他民族相互接触和互相影响常常可以从语言的演变中找到证据。因此，有的语言专家说：“其可靠性不差于文物、化石等物质证据。”② 如果历史学家、民族学家把语言的变化与研究藏族与其他民族的关系结合起来，进行综合研究，相信收获更大。

人类自进入20世纪以来，各门学科已由过去的分解走向现代的综合，许多学科相互作用、相互渗透、相互影响，这已成为当今世界学科研究的明显发展趋势。许多重大的科研成果产生于

---

① 引自B·H阿巴耶夫：《语言史与民族史》，马学良、戴庆厦：《论语言民族学》，载《民族学研究》第一辑，民族出版社1981年。

② 同上。

多学科结合研究之中。在这种情况下，我们国内的藏学研究要想走向世界，赶上甚至超过其他国家的水平，出路之一就在于各门学科的结合和开展综合研究。

原载《李有义与藏学研究》，
中国藏学出版社，2003 年

试论藏族戏剧的源流、特点及其他

藏族戏剧以下简称藏剧，历史悠久，传统丰富，是一个古老的剧种，长期以来它就如祖国百花园中的一朵瑰丽的鲜花，植根在千里青藏高原上，受到广大藏族人民的喜爱。

藏族称藏戏为“阿姐拉姆”，有“仙女大姐”的意思。相传藏剧的最早演员是七兄妹，称“宾顿巴”，四男三女。其中三个女的被认为是班丹拉姆的化身，故名谓“阿姐拉姆”（拉姆，即仙女）。藏剧“阿姐拉姆”之称，大概由此得名。

同世界上许多优秀的古老艺术遗产一样，藏剧以它的艺术魅力、动人的故事、奇妙的想象吸引了一代又一代的藏族人民。直到现在，它仍然是藏族人民最喜欢的一种艺术形式和文娱活动。每年的7～8月，当农区的庄稼快要成熟，牧区的牛羊开始肥壮的时候，藏区各地（包括西藏和甘、青、川、滇等地的藏族聚居区）都要演藏剧。

有关研究藏剧的文章已有不少，本文拟在前人研究的基础上，对藏剧的起源、发展和它所反映的社会思想内容、艺术特点等几个方面，作一个浮浅的论述，以求教于老一辈藏学家。

一、关于藏剧的产生、形成和发展

藏剧同其他任何一种艺术一样，有其产生、形成和发展的过程。不过目前尚无非常确凿的史料加以说明，我们只能利用一些藏族民间的传说同零星的史料记载对照分析。

藏剧究竟产生于什么时代，在藏区一般普遍流行几种传说。

第一种传说中讲，藏剧产生于1000多年前的藏王赤松德赞时代。相传，赤松德赞为了在西藏宣扬佛法，曾迎请印度的莲花生大师到西藏传教，并在今山南地区修建了第一座佛教寺院——桑耶寺。就在这座寺院的修建过程中，莲花生将藏族土风舞与佛教哲学的内容结合起来，创造了一种用舞蹈形式来镇魔酬神的哑剧。因为鬼魔老是作怪，经常拆毁寺院。也有的说，莲花生从工布地区请来七兄弟，叫他们一边打鼓一边跳神驱鬼，形成一种哑剧。

这些传说告诉我们，公元8世纪，即佛教传入西藏不久，莲花生大师在大力推行佛教西藏化的过程中，针对藏族人民喜爱歌舞的特点，采集当地流行的民间舞蹈，加进佛经故事，改编了一种哑剧形式的舞蹈。这种舞蹈的特点是能表现一些简单的故事。所以，我们把它作为藏剧的最初萌芽阶段是比较恰当的。有人说莲花生创立的哑剧是跳神，不是戏剧。我认为跳神本身就是一种用舞蹈形式表现鬼神故事的早期戏剧艺术形式。从公元8世纪到14世纪，我们很难把跳神与藏剧截然分家。甚至到解放前夕，藏剧虽然已形成一种独立的艺术形式，但它表现的内容仍然充满了鬼神的故事。因此，跳神与藏剧在产生和发展过程中有一个并驾齐驱的阶段。

第二种传说在藏族地区广泛流行。相传公元14世纪时，西藏有一个名叫汤东杰布的人，从小爱搭桥玩。后来人们又叫他疯子喇嘛，因为他虽然是喇嘛，但不安心在寺院里学经，到处乱

跑，游历了西藏的许多名山大川（有的说他围绕地球转了三圈）。通过长途游历，他深感西藏山高路险，崖深水急，交通十分不便。这种情况直接影响着藏区各地经济文化的交流。所以，他立志要在深山修桥。于是他以讲经说法招募徒众，以行医和演唱传说故事筹资募捐，跑了很多地方，花了很长时间，吃了不少苦头，但收获甚微，连修一座桥的钱也没有募集到。怎么办呢？有一天他在堆龙德庆这个地方做了一个梦。梦中女神吉孜卓玛（救度母）告诉他："你很快就可以实现你的愿望了，现在你到雅隆琼吉去，那里有七个能歌善舞的兄妹，你将他们组成一个剧团，每人扮演一个角色，到处去演戏，老百姓就会帮助你修桥了。"汤东杰布来到雅隆琼吉（今琼结县），果真遇到七个俊秀的青年男女，其中有三个女的名叫阿姐拉姆。汤东杰布按救度母所说，组织这七个兄妹，由他自己担任编导，创造了许多有趣的剧目，到各地去表演并募捐。在各地藏族人民群众的大力帮助下，终于架起了13座铁索桥。桥修好后，三个阿姐拉姆就来表演庆贺。从此以后，凡是有庆贺大会时，都有她们的表演，她们演的都是有故事情节的歌舞。久而久之，人们称这样的演出为"拉姆"，又称为"阿姐拉姆"（即藏剧）。汤东杰布被誉为"阿姐拉姆"的鼻祖。

在藏戏剧本《云乘王子》的序言中也说道："昔，我雪域之最胜成就自在汤东杰布赤列尊者，以舞蹈教化俗民，用奇妙之歌普及舞蹈，如伞覆盖所有部民，复以圣洁教法，及伟人之传记，扭转人心所向，而仪轨殊妙之'阿姐拉姆'遂发端焉……"（转引自王尧《藏剧和藏剧故事》一文）而且据藏文史料记载，汤东杰布确有其人，他生于公元1385年，是噶举教派的喇嘛，有藏文《汤东杰布传记》一书。直到解放前，许多业余藏戏团里还供奉着汤东杰布的塑像。藏族的艺人和一些剧作者普遍认为藏剧是汤东杰布创始的。

但是，根据藏剧的思想内容、语言、形式和艺术风格以及规模来看，绝非起源于十四五世纪，也不可能是一人一世之创。它

的产生和形成之间有一个不断加工、增补、丰富的历史过程。在这个过程中像汤东杰布这样的人无疑起到了提倡和推动的重要作用。其间还有广大民间艺人的作用。由于这些人的组织和整理，才使藏剧得以传播和发展。

汤东杰布的功劳就在于把过去莲花生时代形成的、单纯镇魔酬神的简单跳神仪式，穿插一些有趣的情节，注入一些长期流传在民间的短小故事，使其适合民间平民的欣赏习惯，受到藏族人民群众的欢迎。因此，虽不能说藏剧到14世纪才产生，但这个时期无疑是藏剧的一个重要发展阶段。据有些材料介绍，这个时期已有了业余的藏剧戏班子。藏剧旧派剧团中，琼结的“宾顿巴”被认为是最早的一个剧团，相传该剧团就是起源于汤东杰布时代的“七兄妹”，故名“宾顿巴”（有七兄妹之意）。

不过不少学者认为从公元8世纪到公元十四五世纪，藏剧始终没有脱离偏重于舞蹈的哑剧形式。这种哑剧特点之一是演员中女人很多，被称为“自在女”，还有一些巫师参加。他们“戴面具、手持兵器”，“另有长辫女击鼓随之而舞”。（王尧《藏剧和藏剧故事》）后藏萨迦地区曾有过这种哑剧的剧目，叫《巴空木》，但已失传。

根据上述材料来看，藏剧的最早起源可以追溯到公元8世纪，但它的正式形成是公元14世纪汤东杰布以后。不过14世纪以后有一个阶段，由于佛教的影响，藏剧的发展受到过一定的束缚。

自公元15世纪起，藏族社会曾出现过相当长时期的稳定阶段。社会的稳定促进了经济的发展和文化的繁荣。在这个时期，艺术上的绘画、雕刻、塑像等不仅数量惊人，而且有很高的成就。被认为达到了高度圆熟的艺术创作境界的江孜绘画、雕塑艺术就是这个时期出现的。在文学方面驰名中外的史诗《格萨尔王传》和脍炙人口的传记小说《米拉日巴传》等，也是这个时期被汇辑成书的。这些文化艺术的丰富和发展，不能不对藏戏的形成和发展产生巨大的影响。

直至公元17世纪，藏剧正式从宗教仪式的跳神中分离出来，形成以演唱为中心的独立的表演戏剧艺术形式。从这时期藏剧有了自己的剧本，演员走出寺院同民间的艺人们相结合，组成了很多职业性的藏剧团。西藏比较出名的一些藏剧团，如香巴剧团、将戛尔剧团、迥巴剧团、觉木隆剧团等都是这个时期相继建立的。康区的巴塘藏剧团、大金寺藏剧团，甘南的拉卜楞藏剧团等也是这个时期相继形成的。从这时起到解放前夕，历代达赖派戏差，每逢藏历七月的雪顿节，调西藏各地著名的剧团到拉萨演出，客观上促进了各地藏剧团之间的交流和竞赛，使藏剧在原来的基础上有了较大的发展。从最初用舞蹈表现故事的简单形式，逐步发展成包括歌舞、说唱、跳神、杂技等多种艺术的综合艺术形式，并且先后出现了一些把毕生精力和全部智慧贡献给藏剧艺术的著名戏师。如将戛尔剧团的戏师呷玛曲杰、那加、唐曲、拉归、强巴；香巴剧团的归桑多吉；觉木隆剧团的唐桑、白玛丹珍、民玛隆村、扎西顿珠、阿玛次仁等。

但是，社会制度的黑暗与落后阻碍了藏剧的更大发展。正如王尧先生在《藏剧和藏剧故事》一文中所说："在封建农奴制社会里，藏剧演员的生活跟其他农奴一样悲惨，在一般的乌拉差役之外，还有'戏差'的负担，就连所谓'雪顿'的藏剧会演也是一种差役形式。他（她）们靠种一分差地和一点微薄的捐赠来维持生活，长年受到饥饿、疾病的威胁和官府、贵族凌辱的痛苦，这样，严重地影响到这一剧种的发展和艺术上的提高，许多剧团也日渐凋零，只靠少数忠于艺术事业的艺人在风雨飘摇的日子里坚持、挣扎，保留了这一份宝贵的艺术遗产。"藏剧艺人多数在社会上没有地位，受到歧视，甚至有不少艺人一边乞讨流浪，一边从事藏剧艺术的创作演出。

直到解放后，随着藏区的社会改革，长期压在藏剧艺人头上的石头被搬掉了。他们的社会地位得到了提高，昔日受凌辱的觉木隆藏剧团的著名戏师扎西邓珠等人，担任了世界屋脊上第一个国营戏剧团（即西藏自治区藏剧团）的领导工作，并当选为文

联常委，使这些民间藏剧艺术开始有了发挥自己才能的新天地。一位老藏剧艺人曾感慨地说："我们过去是别人的玩物，演出帮助那些吃得太饱的人消化，而我们还要饿肚子。我演了30多年戏，今天才是我们这类人抬头的日子"（转引自民族研究所编《藏族简志》初稿）。他说出藏剧艺人从苦难到欢欣的共同历程。

藏剧艺人在政治上的翻身解放，促进了他们对藏剧艺术的改编和创造，在党的"百花齐放，推陈出新"的文艺方针指导下，许多戏师和剧团焕发精神，在继承藏剧传统艺术的基础上整理、改编、创作了不少新剧目，如觉木隆剧团改编的《朗萨姑娘》、《白玛文巴》、《渔夫班登》等深受广大藏族人民群众的喜爱，同时出现了不少用藏剧传统的艺术形式表现现代生活题材的新剧，如觉木隆剧团创作并演出的《解放军的恩情》、《幸福的土地证》、《农牧一家亲》、《夫妻进山闹积肥》等，歌颂了新社会的新生活，反映了民主改革后农牧业生产的丰收景象。1957年西藏戏剧团把这些优秀的节目带到北京汇报演出，获得首都观众的好评。在专业藏剧团的带动下，藏区各地的业余藏剧团也像雨后春笋蓬勃兴起。四川省巴塘县业余藏剧团（后改为甘孜藏族自治州）庆典演出，1958年又参加了文化部在昆明举办的西南民族地区文艺调演，荣获"雪山下的牡丹"之称。从此，藏剧作为祖国百花园中的一朵瑰丽鲜花欣欣向荣地开放了。老艺人扎西顿珠称这种形势为"枯木逢春花重开"。在庆祝祖国建国十周年的时候，拉萨街头的游行队伍中，藏剧团的同志用"牦牛舞"、"假面舞"和"文成公主"等创作的藏剧化装彩车作为献礼，充分表达了民间戏剧艺人的欢悦心情。

藏剧从此真正成为藏族人民自唱自乐自我教育的工具。

可是，时隔不久，藏剧艺术受到了极"左"思潮和文化专制主义的严重摧残，在"四人帮"横行时期更是如此。西藏的藏剧从1965年开始禁演，把藏剧当作单纯宣传牛鬼蛇神的工具，许多老艺人被扣上"牛鬼蛇神"的大帽子被批斗。甚至几百年前的汤东杰布也被打成反革命。正当藏剧艺术行将枯萎的时候，

党中央粉碎了“四人帮”，不久又召开了具有划时代意义的三中全会，驱散了罩在各族人民头顶上的乌云。藏剧艺术的春天到来，行将干枯的藏剧艺术花朵如逢一场雨露又开放了，而且开得更加鲜艳。西藏自治区举行了首届业余藏戏会演，200多名不同风格流派的藏戏演员欢聚在一起，演出了最优秀的传统剧目《卓娃桑姆》、《诺桑王子》和《苏吉尼玛》等，还编演了最新的剧目《宗山激战》等。四川省甘孜藏族自治州于1981年9月在巴塘隆重举行了有史以来第一次业余藏剧调演，参加调演的业余剧团来自阿坝、甘孜两个州，共8个剧团，350多人。前来观看的群众达6000多人。广大藏族群众高兴地说“朗莎姑娘”又回来了，“文成公主”又进藏了。

在党和国家的帮助下，各地的业余藏剧团纷纷建立。仅西藏自治区1980年已有150多个农村业余藏剧团。若说解放后是藏剧的重大发展阶段，那么党的三中全会以后，藏剧艺术进入了一个空前繁荣的时期。

二、藏剧同藏族的舞蹈、说唱、跳神、杂技等艺术的关系

藏剧同内地的许多民间戏剧，如江苏的淮扬戏、湖南的花鼓戏、安徽的黄梅戏、山东的吕剧等一样，是一种有说有唱还有表演的综合艺术。根据各方面的材料证明，藏剧是在民间舞蹈艺术的基础上吸收跳神、民歌、说唱、杂技等多种艺术，逐渐形成和发展起来的。

（一）藏剧与民间舞蹈的关系

藏族人民自古以来就喜爱歌舞。据藏文史书记载，早在公元7世纪松赞干布时代，藏民们“或饰犀牛或狮虎，或执鼓跳舞人，以各种舞姿献舞乐……”（《西藏王统记》）庆祝十善法典的公布。到公元8世纪赤松德赞王时代，为了庆祝桑耶寺的落成，举行了“为时一年之久的歌舞之宴”，在这一年内，人们“跳起

欢乐舞，唱着欢乐歌，日复一日无间断”（《智者喜宴》）。

公元8世纪被赤松德赞请来的印度佛教大师莲花生，无疑是一个非常聪明而又很有才学的人，他看到了歌舞在藏族人民生活中的影响和地位，并从中得到了启迪：要使佛教在西藏站住脚跟，必须利用歌舞宣传佛教。于是他采“土风舞”，并与佛教哲学结合起来，创立了一种哑剧。

这里所谓“土风舞”就是藏族的民间舞。就目前所掌握的材料来看，莲花生采集的“土风舞”有两种。一种是上面传说中讲到的工布地区的“鼓舞”，又称“腰鼓舞”，这一点在藏文史书《智者喜宴》中也有反映，说在桑耶寺落成的典礼上，曾跳过两种舞蹈，一是“大型的快乐舞”，另一个就是“鼓舞”。这种鼓舞直到现在还有人跳，这就是西藏日喀则司马章堆村的村民。据这个村的村民讲，他们的鼓舞1200多年前起源于桑耶寺，在桑耶寺的落成典礼上，还表演过这种鼓舞。这同史料记载完全吻合。而且还说，他们的鼓舞是由一个叫“罗本”的人创作的。“罗本”的塑像不久以前在司马章堆村的部分人家里还供奉着。他们表演这种鼓舞时，其中专门有一个老头扮演“罗本”，先出场手舞足蹈，口中念念有词。这个老头又是整个舞蹈的指挥者。类似藏戏中的“温巴”。这里的“罗本”二字在藏语中有“大师”或“上师”之意。过去不少地方也称莲花生为“罗本”。因此，这种鼓舞很可能是莲花生所采“土风舞”之一。司马章堆村的鼓舞，演员们“身穿彩色衣服，腰系多褶短裙”，表演程序“一个老头先出场……腰里缠着一条红腰带，头戴礼帽……老头一面手舞足蹈，一面口中念念有词……接着……挎着大鼓的小伙子们奔腾而出……舞蹈算开始了”。这同藏剧“顿”部分的表演程序大同小异。鼓舞的舞步也是随着自己的鼓点节奏进行，这同藏戏的舞步一样。鼓舞表现的内容有“野鹿奔跑”、“鱼儿游水”、“雄鹰飞翔”等动物故事。（上述材料见蔡贤盛《西藏见闻》）藏剧中也有“牦牛舞”等表现动物的故事。

除了鼓舞，莲花生在“哑剧”中还吸收了部分苯教的巫舞。

《萨迦世系》中讲，11 世纪“卓地有六庙会，往观焉。百技杂艺之中，有巫师多人，自在女 28 人，戴面具，手持兵器，另有长辫女击鼓随之而舞，至为奇观……”（转引自王尧《藏剧和藏剧故事》一文的注释）这里面的“巫师”、“戴面具”、“手持兵器”等很显然是受古代苯教“巫舞”的影响，惟“长辫女击鼓随之而舞”是受民间鼓舞的影响。二者结合便形成早期的藏剧艺术——哑剧，或叫跳神。

这里值得注意的是，早期的藏族舞蹈与现在有所不同。当时大部分舞蹈都是一些模拟式的舞蹈。而且模拟的动作多为动物动作。因此舞姿显得没有规律，基本是演员凭自己狩猎或畜牧中的生活阅历临时创造，犹如狂舞。演员戴的面具除了鬼神的形象之外，还有很多是动物的形象。表演时“手执牦牛尾”，“学着牦牛叫声，狮子吼声和老虎啸声”。（《智者喜宴》）这种情况影响到后来的藏剧和跳神，都保留了表现动物故事的形象舞蹈。如，最近甘孜藏区发掘到一部难得的寺院舞蹈著述手抄本，其中就有“鹿、牛的形象舞蹈”。（《贡嘎山》1982 年第二期）“协荣仲孜”藏剧剧团，专跳牦牛舞。“仲孜”这个名称本身就是“野牦牛舞”之意。

一直到公元 14 世纪汤东杰布时代，藏剧仍然“不过是偏重于舞蹈的哑剧”，汤东杰布仍然“以舞蹈教化俗民”（王尧《藏剧和藏剧故事》一文），就是现代的藏剧舞蹈性仍然很强。藏戏的“顿”部分基本上是以舞蹈为主。

综上所述，藏剧同民间舞蹈有着极为密切的关系，藏剧是在民间舞蹈艺术的基础上产生和形成的，这也合乎我国戏剧从歌舞到戏剧的普遍规律。即所谓：“歌咏之不足，故嗟叹之；嗟叹之不足，故手之舞之足之蹈也。”

（二）藏剧与说唱艺术的关系

舞蹈虽然为藏族人民所喜爱和熟悉，且有很高的艺术魅力，容易感染观众，但在表现故事内容方面有严重的局限性，尤其表现长篇的戏剧故事是有困难的。因为舞蹈是一种连续的剧烈运

动，不能持久。另外，在剧情的通晓达意方面舞蹈不如说唱艺术。所以，早期表现简单故事的戏剧时代，舞蹈起了主要作用。但是后来随着佛教传入西藏，特别是佛教后弘期，大量的长篇佛经故事被译成藏文。统治阶级希望把浩如烟海的佛经故事写成通俗的文学作品，改编成剧本，进行宣传。作为舞蹈形式的哑剧，光跳不说唱，显然不能胜任。于是出现了说唱艺术。

藏族的说唱艺术，至少在公元11世纪时，已在藏区广泛流传。因为以说唱为主要形式流传的史诗《格萨尔王传》被认为产生于11世纪。这部长达五六十部，150万行的史诗，早期并无书面作品，全靠一些被称为"钟垦"（今讲故事的人）的民间艺人口头说唱，流传民间。这种说唱艺术后来运用到藏剧中，使藏剧第一次脱离了哑剧阶段。根据一些传说，汤东杰布本人也是一个说唱家，他和"七兄妹"的结合，意味着说唱艺术同歌舞艺术开始相结合。可惜这方面的材料不多，我们不能进一步说明这种结合的过程。但我们从现代藏剧艺术的表现形式中完全可以看到这种结合的明显痕迹。现代藏剧中每次台前演员停止表演时，专门有人在幕后或幕前道白，犹如电影中的"画外音"，叙述剧情进展情况。这就是说唱艺术的典型表现形式。另外，现在甘南、青海、川西北牧区的藏剧，基本上是以说唱为主，舞蹈很少。而且这一派（即拉卜楞派）的唱调一直沿用着说唱《格萨尔王传》的腔调，说明《格萨尔王传》说唱艺术对藏剧确实有过影响。

据一些研究藏剧的文章介绍，藏族过去有一类专讲佛经故事的说唱艺人，叫"喇嘛嘛呢"，"这类艺人所用的唱本逐步由叙述体发展成代言体，也就成为藏戏的脚本。由于这个历史原因，藏剧有一些从佛经故事里吸取材料编成的剧目，其中最著名的要算《赤美更登》"（王尧《藏剧和藏剧故事》）。有的说，远在14世纪的时候，有个喇嘛汤东杰布，以书、画和说唱等形式进行传教，这种形式叫"喇嘛嘛呢"（李超《让我国多民族的戏剧艺术百花齐放》），说明说唱艺术同藏剧的形成和发展有着不可分割

的联系。至少藏戏剧本是藏剧吸收了说唱艺术之后才产生的。

有了说唱艺术配合舞蹈，就可以表演比较完整的长篇故事。从这个角度讲，说唱艺术给藏剧带来了新的生命，使它日趋完整。

（三）藏剧同跳神艺术的关系

跳神与藏剧可谓一对孪生兄弟，从公元 8 世纪到 17 世纪，这两种艺术很难截然分开。莲花生创立的“哑剧”，既可以说是藏剧的萌芽，又可以说是跳神的雏形。不过，话又说回来，藏剧从跳神中分离出来后，形成自己独特的艺术形式，特别是藏剧吸收了说唱艺术以后，与跳神有了明显的区别。而跳神虽然在后期有较大的发展，但始终没有脱离“哑剧”的形式。

跳神与藏剧究竟哪些地方相同，哪些地方不同呢？1. 两种艺术同起源于公元 8 世纪民间的鼓舞和苯教的巫舞。2. 两种艺术最早都是为适应宗教宣传的需要而产生。然而跳神的历史是否还可以追溯到苯教统治西藏的时代。苯教的巫师们平时“狐狸皮帽头上戴，半截破鼓手中拿，一套棉衣穿上身”，到处给人治病，“尖声怪叫，狂舞不止”。（霍夫曼《西藏的宗教》）这不能不说是一种原始的跳神艺术。只不过那时的神与后来佛教中的神形象不同，苯教早期的神大部分是一些牛头马面的怪物，所以巫师的舞蹈动作多来自动物的动作，形成“狂舞”，巫师的叫声也多来自动物的叫声，形成“尖声怪叫”。这种“狂舞”发展成后来佛教跳神中的“鬼舞”或“护法神”舞。这种“尖声怪叫”后来佛教的跳神中不是由演员叫，而是由人骨号等乐器代替。但是藏剧后来更多地吸收了民间舞蹈动作和民歌的唱调，与跳神有明显的差异。3. 跳神一直被宗教寺院所利用，所以有的人把它列入宗教艺术的范围，而藏剧广泛流传在民间，更多地接近民间艺术。4. 跳神以舞蹈为主，略带杂技。藏剧以歌舞、说唱为主，随带杂技。5. 跳神完全表现鬼神的故事，藏剧部分地表现鬼神故事，更多地表现神话，爱情、历史等方面的故事。6. 跳神完全戴面具，藏剧部分戴面具，一般是扮演鬼神的演员戴面具，扮

演神和国王的不戴面具。

（四）藏剧与杂技艺术的关系

藏剧中的杂技艺术常常以小丑的角色出现在舞台上，时而逗趣引乐，时而说一些祝大家吉祥如意的话。他们经常在每场戏的空隙出场，起到承前启后的作用。有的地方直接由“温巴”担任表演杂技的角色，所以又是全场的指挥者、剧情的叙述者。杂技艺术的吸收使藏剧朝着生动活泼的方面前进了一大步。

从藏族现存的壁画材料和史书记载证明，藏族的杂技艺术很早就存在，而且种类很多，史称“百技杂艺”。（《萨迦世系》）

那么藏剧为什么要吸收杂技艺术？这是一个颇有趣味的问题。这方面刘志群在《藏戏的源流》一文中提到一个美丽的传说：“传说在修建日吾齐寺经塔时，白天筑起来，晚上被鬼毁掉，三个弟子跑到寺内报告，寺主汤东让其中一个躺在地上，压上石条，另两个人用铁锤砸，石条碎了，就把鬼镇住了。三个弟子第二天接着去做，砌筑起来的经塔再不倒塌了。以后迥巴藏戏（藏戏的一个流派）演出中，都要由‘温巴’轮流演出被砸的‘波多夏’角色。据说他们有一定的气功，压在肚子上的石条被砸碎了也不会受伤，有的用刀尖也戳不破肚皮。”这个传说虽然带有一些宗教色彩，但它反映了早期藏剧同杂技艺术结合的事实。

三、藏戏组织及其活动

藏戏组织以公元17世纪为界，这以前的藏戏主要流传在民间，一般以村寨或部落为单位组成临时性的戏班子。演员多数为劳动者，一个戏班子人数多则二三十，少则七八个。琼结的“宾顿巴”被认为是最早的一个藏剧团，起源于14世纪汤东杰布时代的“七兄妹”，故名“宾顿巴”（有七兄妹之意），说明早期这个剧团人数很少。根据一些材料介绍来看，当时还有一些

流浪的戏班子到各地演出，其中包括双人戏、单人戏等，人数更少。曲水县的协荣仲孜剧团和另一个名叫工布卓巴的旧派戏团一直保留着这种人数少的特点。其中工布卓巴完全是独角戏，演员身背腰鼓自敲自唱，灵活机动。

公元17世纪以后，藏传佛教中格鲁派寺院集团的形成和得势，对藏族文化艺术产生了极大的影响。严密的格鲁派寺院戒律不允许存在散漫的戏班子。于是一些职业性的剧团相继成立，被称为新的四大藏戏流派，即昂仁、拉孜的迥巴、仁布的江嘎尔、南木林的香巴和拉萨的觉木隆。类似的职业性剧团在西藏和平解放前有12个，这12个剧团必须参加一年一度在拉萨举行的“雪顿节”会演，故又称12个“雪顿巴”。与此同时，在青藏高原东部的康区和安多地区相继成立了一些剧团。康区的巴塘藏戏团独树一帜，形成流派，风靡藏区。安多的拉卜楞寺戏团，风格独特，影响也很大。这些著名的藏戏团，多半是依靠一些贵族和寺院的宗教势力建立起来的。这同民间的戏班子形成鲜明的对照。例如，西藏四大戏团之一的南木林香巴，据传是五世达赖时一个名叫扎西直巴的贵族建立的，所以该剧团又称“常·扎西直巴”。后来这个剧团受八世和九世班禅的扶持，才逐渐壮大，形成一派。又如，过去西藏唯一的专业性剧团“觉木隆”，一直归噶厦和功德林管理。所以该剧团有一种特殊的权利，即他们可在任何职业藏戏团挑选演员，而且长期住在拉萨市区。同样康区和安多地区的藏戏团也大多数受寺院控制，甚至演员绝大部分是僧人。西藏除觉木隆剧团之外的演员中僧人数量也不少。不是僧人的演员大部分是为给寺院和地方政府支戏差而来。因此，我们可以说这些剧团的建立既是经济发展的推动，又是封建农奴制社会的产物。

藏戏演出的时间各地区基本一致。每年的夏末秋初（藏历七月）被认为是演戏的季节。选择这个季节演藏戏，固然与高原的气候有关，因为青藏高原冬长夏短，春天雪化冰融，气候凉人肌骨。盛夏暴雨猛下，山洪暴发，交通不便，有一年迥巴藏戏

团去拉萨支差参加雪顿节，过雅鲁藏布江时翻了船，死了不少人。冬天更不用说，人们整天皮袍裹身，哪有心思在寒风刺骨的广场观戏。唯有夏末秋初，风和日丽，温和舒适，最宜演露天戏。解放后因各地都有剧场和礼堂，故每逢节日，不分冬夏都可以演藏戏。这样的条件解放前是不存在的。同时，农牧业的生产规律也决定了夏末秋初是最适宜演藏戏的季节。因为藏区五、六月是农忙季节，八、九月是秋收季节，唯有七月份正处在庄稼快要成熟，等待收割的时间，牧区的七月也正是牛羊肥壮，等待收毛或宰杀的时候。各地的藏族农牧民利用这个空闲，开始耍林卡、耍坝子赛马，同时演藏戏。因这个季节与农民的生产和生活有密切的关系，人们都渴望这个季节的到来，所以康区的巴塘等地跳藏戏又称“雅来羌”（夏存舞）。在西藏这时各地有名的戏团都来拉萨表演，先在罗布林卡演出，林卡的东区有一片广阔的草坪，中间点缀着花岗岩凳桌，这就是戏场。草坪两端，有一金顶屋宇的观戏台，供达赖等上层喇嘛和贵族们观戏时享用。解放后，这个戏场成为节日里各著名的藏戏班子和拉萨歌舞团演出的地方，热闹异常。过去，藏历七月一日，藏区各地开始过雪顿节，各地调来拉萨会演的戏团，先在罗布林卡演四天后，还要到寺院和拉萨市中各贵族家去演出，每年一次，成了明文规定的戏差。其实平常贵族宴会也请一些藏戏艺人去清唱或作简单的表演，只是不化妆而已。

过去，绝大多数藏戏团的演出没有固定的舞台，主要是在广场和草地上进行演出。为了避免演员雨淋或日晒，一般都在戏场的中心架设一个很大的白帐篷，最大的帐篷可以容纳上千人。演出时观众转绕帐篷而坐，演员在中间表演。藏戏一个剧的内容要演很长时间，很少有一天演完的。有些戏要演三四天以上。有的地方两三个剧目要演十多天。因此，不少乡间的演出从七月持续到八月，尽情娱乐。解放后，各地人民政府明确规定了演藏戏的时间，干部、农牧民都放假，多则十来天，少则七八天。而且把这种传统娱乐同赛马、文艺会演、物资交流、体育比赛等内容结

合起来，更显得丰富多彩。不少地方国家专门拨款扶持藏戏团，为人民演出，深受藏族人民的赞赏。

藏戏组织无论大小，一般都有几个固定的人物角色，即“甲鲁”、“温巴”、“格拉”、“拉莫娃”、“雄谢巴”等。其中“格拉”（戏师）是必不可少的，就像内地演戏必有编导人一样。每个藏戏团和戏班都有一至两个德高望重的戏师，作为艺术上主要的组织者和领导者，这些戏师普遍都是世家出身。父传子，子传孙，代代都靠演戏吃饭。他们在政治上没有什么权利。但在戏剧艺术上都有很深的造诣。如被称为“萨迦娃”戏师的老艺人扎西邓珠，在觉木隆派藏戏史上影响很大。相传他在藏戏的唱、韵、白、表、舞、技六方面都有惊人的造诣。又如，觉木隆派早期的戏师尼玛隆村，据介绍他一人可演男女两种角色，演唱男女两种唱腔，其嗓子被称为“金嗓子”，因此，一个著名的戏师同样也是一个优秀的演员。据刘志群调查，香巴藏戏团，“解放前夕的戏师是归桑多吉，在他之前是根角。根角才艺出众，乐观调皮，剧本谙熟，他之前的戏师几次想考他，都没考住”。（引自刘志群《藏戏的流派》）说明戏师的传承要求非常严格，必须经过考试。一个合格的戏师不但在表演艺术方面要有超群的技能，而且对该剧团主演的剧本内容要相当熟悉才行。这对一个文盲的戏师是一个极大的困难。幸亏多数戏师虽不识字，但有惊人的记忆力。本人曾在康区亲耳聆听过一位文盲戏师说唱《志麦更登》，整整4个小时，他口若悬河，滔滔不绝，实在令人钦佩。此外，戏师一般都多才多艺，能说、能唱、能跳，还能弹奏六弦等乐器。表演中既能当主角，又能当配角，不过多数戏师担任的是“温巴”或“雄谢巴”角色，以便随时出场指挥或介绍剧情。除了戏师，一个戏团还有“甲鲁”、“温巴”、“雄谢巴”、“拉莫娃”等成员。“甲鲁”一般头带大红的高帽，手拿竹弓或刀剑，是藏戏中的领班人物。“温巴”带蓝色或白色面具，类似杂技团的小丑，常常在戏的段与段的间隙出场，嬉戏表演，娱乐观众，起到承前启后的作用。有的地方直接由“温巴”担任“雄谢巴”

的角色，介绍剧情进展情况。“拉莫娃”即演员的统称，有男有女。一般都是经过一定的训练，对表演艺术十分娴熟并有一定的技艺功夫和声音基础的人。“雄谢巴”在藏戏中也是一个很重要的人物，他的主要任务是介绍剧情，也就是说戏，通过他的介绍把一场场藏戏连接起来。一场戏的演出长短，全靠“雄谢巴”压缩或拖长。

由于经济和文化生活、自然条件、语言特点等的差异，藏戏在不同地区形成了一些具有不同艺术风格的派别。如上面提到的西藏的 12 个剧团中，分新旧两大派，琼结的宾顿巴、若捏嘎，乃东的扎西雪巴；尼木的塔仲、伦珠岗；堆龙的朗则娃等 6 个称白面具派，属旧派，这些都是比较早期产生的剧团，以羊皮作面具。昂仁、拉孜的迥巴，仁布的江嘎尔，南木林的香巴和拉萨的觉木隆等 4 个称蓝面具派，属新派，有“钦嘎希”之称，即四大藏戏团体。这四大团体又因地区不同，戏师的艺术造诣有别，各自的艺术风格有别，形成四大流派。江嘎尔派主要在日喀则、江孜、仁布和白朗等地区流行。这一带除江嘎尔职业剧团以外，还有许多业余的江嘎尔派戏班子。这一派最大的特点是唱得好，唱腔高亢深厚，古朴粗犷。但表演简单，没有杂技艺术穿插。迥巴派主要在拉孜、定日、昂仁、阿里一带流行。这些地方都有一至几个迥巴派藏戏团体。这一派的特点是在表演中附带一些杂技，穿插当地的六弦弹唱舞蹈和酒歌。因此，显得很活泼。但由于演唱中主要使用地方语言，因此，影响没有江嘎尔派大。香巴派主要流行于南木林县的多吉、卡则、山巴等地。这一派由于语言关系，影响不很大。他们的整个艺术风格较接近于江嘎尔派。在西藏威望最高，影响最大，流传最广的是觉木隆派。西藏的拉萨、山南等广大地区的业余藏戏团体，多数是属于这一派的。这一派的前身称“猎女娃”。觉木隆剧团是该派最早的一位著名妇女戏师唐桑大姐组织起来的。早期的演员可能都是觉木隆村的人，因此而得名觉木隆派。这派的剧团虽然是原西藏地方政府公办的唯一专业性剧团，但并无薪俸，演员的生活主要靠到处卖艺

乞讨的一点微薄收入。还有一些演员在拉萨靠杀牛维持生活，所以又有“鲜巴拉姆”之称（即屠夫剧团）。这一派演出的特点是灵活多样，很有创造性。戏师们敢于革新，乐于吸收民间艺术和兄弟民族的艺术长处，形成在藏戏艺术的表现手段方面独具一格，加上使用拉萨语，因此，很受拉萨地区广大群众的欢迎。上述是西藏地区的几个派别。此外，康区有著名的巴塘藏戏团，独具风格，使用本地土语演唱，因此影响不广。影响面比较大的要算甘肃拉卜楞寺派。整个安多牧区，包括川西北的色达、红原、壤塘、若尔盖等地的藏戏均受这一派的影响。这一派的最大特点是以说唱为主，舞蹈很简单，唱腔普遍使用《格萨尔王传》的说唱腔。其中拉卜楞寺的藏戏团因受汉族影响采用了舞台演出形式。解放后，这一带的藏戏仍然受汉族艺术影响最大。如壤塘藏戏团的表演中吸收了小乐队，色达县藏戏团不但吸收了汉族的幕、景、道具，并且吸收了汉戏的服饰和表现手法。

党的三中全会以后，各级人民政府非常重视藏戏组织的建立。例如，甘孜藏族自治州理塘县高城公社的社员，1980 年 6 月提出要建立藏戏团，立即得到了县政府的赞同和支持，不但派专人具体指导，而且拨出活动经费。1981 年又拨经费，添置服装道具。使这个业余藏戏团终于建立起来，并在半年中巡回农村、牧场演出了 40 多场，深受当地人民的赞赏。

四、藏戏的传统剧目所反映的社会思想内容

藏戏的传统剧目按理应当很多，但现在能报出剧目名称的只有十多种。这大概因为出版困难或其他条件的限制，有一些早已流散了。尤其是 17 世纪以前的剧目，可能失散不少。现有的剧目都以一种类似《格萨尔王传》的说唱形式的脚本流传。有木刻本、手抄本。在社会上比较流行的剧目有八种，俗称八大藏戏。即《志麦更登》（相传是汤东杰布演的第一个藏剧）、《顿月

顿珠》、《卓娃桑姆》（又称《呷拉哑布》）、《苏吉尼玛》（又称《鹿女》）、《朗萨姑娘》、《文成公主》（又称《甲撒白撒》）、《白玛文巴》、《诺桑玛》（又称《孔雀王子》）等八个。这些剧目内容丰富，题材广泛，体裁多样，所反映的社会思想内容也非常丰富。下面，我们就八大剧目的主要内容，分类作些阐述和说明。

（一）神话故事方面的剧目

藏戏的所有剧目中几乎都有神话故事，故事中那些飞腾的想象，迷离奇妙的景物，神异的生活和人物，把读者和观众带人一个个美丽动人的幻想世界。高尔基曾说过："神话的创作就其基础来讲是现实主义的。"（《高尔基文学论文选》，人民文学出版社）藏戏剧目中的神话故事正是这样，表现了古代藏族人民改造实际社会的美好意愿和努力，剧目以想象和幻想的形式体现了古代藏族人民的理想。

《卓娃桑姆》就是藏族地区脍炙人口的神话剧。剧中说，从前在西藏墨者岗地方有一国王名叫呷拉旺布，他有一个妃子名叫哈江真姆，是一个妖怪，没有生过一男半女。后来国王强娶了一个心地善良的民女，叫卓娃桑姆，生了一男一女，深受国王宠爱。对此妃子哈江嫉恨在心，多次想杀害卓娃桑姆三娘母。哈江迫使仙女所变的卓娃桑姆留下儿女，自己飞身回天。她的儿女后来逃往领国，长大后，儿子当了领国的国王，带兵杀死了妖妃哈江，救出了关在监牢里的父亲。

这个神话故事中着重塑造了善良美丽的卓娃桑姆和凶狠残暴的哈江两个对立的形象，也是象征坚贞与邪恶斗争的代表。剧中这两种势力经过曲折的反复斗争，善良和坚贞的正面势力战胜了邪恶势力。这就向人们解释当时社会的伦理与道德观念，表现了一种当时人们所追求的伟大思想和崇高的信念——善良、美丽、慈祥、坚贞。这是这个传说长期以来广传民间，脍炙人口，经久不衰的重要原因。神话紧紧扣住了藏族人民善良的心愿。由此我们可以推断产生这类神话故事的基础，应当是古代奴隶社会时

期，藏族人民在奴隶主的残暴统治之下，有种种苦难和不平，也有许多美好的心愿无处申诉，于是就通过这类传说故事来鞭打和揭露当时社会中的丑恶与凶残，渴望善良、美丽、坚贞和慈祥。剧中的主人公卓娃桑姆就是美丽、善良、慈祥、坚贞的化身。进入封建农奴制社会后，藏族人民仍然没有摆脱昔日的苦难，因此，这个故事仍旧流传不衰，吸引着一代又一代的人。最后经过民间的加工、提炼，口耳相传、辗转抄写，形成剧本。因为剧本是后期形成的，所以其中宗教的影响是不可避免的。

类似的剧目还有《苏吉尼玛》，其大概内容是：从前有个国王，强娶了一个脱胎于母鹿的仙女苏吉尼玛，引起其他妖妃的嫉妒。妖妃暗害王子，诬赖是苏吉尼玛杀的。国王受蒙蔽误信苏吉尼玛是个吃人的妖魔，于是把她流放到苦海去受罪。但是由于苏吉尼玛的善良、纯洁、精诚感动了天神，天神派空行天母把她从苦海中救出来，使她修成得道，并派回人间，劝化世人。苏吉尼玛化装成尼姑讲道说法，被妖妃发现。妖妃跪在苏吉尼玛面前忏悔自己过去的恶行。国王这才明白苏吉尼玛是被妖妃所害，愤怒之下企图举刀杀妖妃，被仁慈的苏吉尼玛劝住，感化了妖妃也笃信佛教。国王与苏吉尼玛重归于好，从此枯树开花，六畜兴旺。

这个神话剧，通过国王与鹿仙苏吉尼玛悲欢离合的故事，揭示了善与恶的斗争，突出了正义战胜非正义，善良战胜邪恶这个与《卓娃桑姆》相同的主题。剧中重点塑造和刻画了美丽、纯洁、善良的苏吉尼玛和奸诈、阴险、刁钻的妖妃两个人物。表达了藏族人民追求善良美好和幸福生活的强烈愿望。这个故事的剧本虽然70多年前才创作，但故事本身产生的时代应当是比较早的。这一点从故事内容中可以看出一些。故事一开头就提到国王和王子都信奉外道，后来他们在苏吉尼玛的感化下才笃信佛教。这种故事情节反映了早期藏族历史上佛教同本地的原始宗教之间的剧烈矛盾和斗争。

上述两个神话故事都有一个共同的特点，这就是丑化妖魔，歌颂仙女，而且妖魔常常是邪恶、黑暗势力的代表。他们不但外

形奇丑，而且内心恶毒。例如《卓娃桑姆》中的妖妃名哈江真姆，意思是“厉害的魔女”。故事开头就介绍她“心肠比狼还狠，比蛇还毒”。他们专门陷害善良、纯洁的妇女，总是带来祸殃。与此相反，故事中出现的仙女，如苏吉尼玛、卓娃桑姆，经常是善良、仁慈、光明、正义的代表。她们外形美丽，卓娃桑姆“穿着一身洁白纯净的衣服，肤色白皙而柔嫩，有着空行女（仙女名）的各种妙相，看上去耀眼，听上去悦耳，嗅上去甘美”。苏吉尼玛“美丽得像天仙一般，轻盈得像燕子，温柔得像花蕊，慈祥得像观世音菩萨”，内心善良、纯洁。她们总是度过各种难关，战胜妖魔，最后获得幸福。这种颂神丑妖的表现手法，在世界各国的古老文学中经常见到，它绝非仅仅是宣扬封建迷信，也不是要人们完全沉入虚妄的幻想中。恰恰相反，这些精彩生动的对比描写充分体现了古代藏族劳动人民惩恶扬善的鲜明原则，表现了他们在苦难的社会中借用非现实的形式来实现自己理想的强烈欲望。

至于故事中经常出现的“能飞上天的马”、“能潜入海的犀牛”、“贵重的神牛”、“深知过去未来的鹦鹉”、“百祥果”……仿佛要把人们引入一个离奇的幻想世界。其实这些东西的出现充分体现了古代藏族劳动人民对未来世界的美好向往和借助想象来征服自然的衷心意愿。

（二）反映宗教问题的剧目

1000多年来，宗教几乎成为藏族社会的精神和政治支柱，它以绝对的权威，主宰着西藏社会生活的一切方面。因此，藏戏同宗教的渊源关系是很深的。藏戏的产生、形成、发展都同宣传宗教有密切的关系。莲花生采“土风舞”创哑剧是为了宣传宗教，汤东杰布组织“七兄妹”演藏戏也有宗教意图，五世达赖把藏戏从跳神中分离出来，也正是为了更好的宣传宗教。正如十三世达赖时，西藏地方政府在觉木隆剧团申请在罗布林卡演出的呈文上所加的批文中所说：“……把古昔菩萨、大师的故事，表演出来，劝恶归善。”（佟锦华《略谈藏剧》）从此，藏戏就更加

直接地成了宣传佛教的重要工具。

所以，藏戏剧目的编写者对各种来自民间的传说故事都涂上佛教油彩，美化佛教，丑化异教等，笔者认为是很自然的事。藏戏剧目有不少故事是表现异教徒皈依佛教的内容，如上面已提到的《苏吉尼玛》中，国王达瓦德本和儿子本来都是信奉外道的，后来在苏吉尼玛精神的感化下都改信了佛教。剧本的主题之一就是向人们宣传，只有信奉仰佛教才有幸福和安宁。又如《志麦更登》，从头到尾讲述了舍身救人普度众生的佛教思想。剧中的主人公志麦更登，为了笃信佛教，舍弃一切，把自己的财产、妻子、儿女甚至连自己的眼睛都布施给了别人，自己孤身一人隐入深山老林中修行。他的这些所谓无私精神甚至感动了林中的飞禽猛兽与他做伴，相依为命。最终觉悟成道，夫妻团聚，一家团圆，他本人也双眼复明，重新继承了王位。这个剧目的“脚本”更是全篇充满宗教气味，堪称是一篇教训世人的醒世书。

同样在藏区影响很大的剧目《朗萨姑娘》，其主题思想是借朗萨姑娘之口，宣扬人生是苦，世事无常，只有脱离现实，出家信佛，才有幸福的消极厌世思想。还有《白玛文巴》更是旗帜鲜明的宣传信佛的好处，这个故事中说：从前有个富商的儿子名叫白玛文巴，他从小聪明、贤能，笃信佛教，为人所敬，但另一些信奉异教的国王存心想法折磨他，甚至谋害他。其结果反而自取灭亡，白玛文巴最后继承了王位。

宗教对藏剧的影响，无疑在一定程度上削弱了藏剧的思想艺术价值。但藏剧毕竟不是传教者们自己去表演，真正的藏剧表演者是劳动人民。比如著名的觉木隆剧团就是由藏族妇女唐桑大姐和一些爱好戏剧的劳动人民组织起来的，他们既是藏剧的表演者，又是创造者。因此，他们在进行创造和表演的过程中，不可能不加进自己的意愿和思想感情。他们不但把藏族劳动人民所熟悉和喜爱的歌舞形式加进藏戏，而且经常把自己的思想感情渗透到戏剧中，所以藏戏中仍然不可避免地闪耀出劳动人民思想感情的光辉。“若是可以说宗教给了藏剧以最初的形式并相应的带来

了若干内容上的糟粕的话，那么正是劳动人民以及他们的现实生活给了藏剧以精华。”（佟锦华《略谈藏剧》）

我们仍然以《朗萨姑娘》为例，说明这个问题，该剧目中除去上面已谈到的带有宣传宗教的目的之外，还有揭露黑暗社会和残暴统治的描写，而且这类内容的描写和表演都是非常感人的。比如，山官扎钦巴在庙会上光天化日之下强占朗萨姑娘的一段，把山官蛮横无理的凶戾本性和贪淫好色的丑态，描写得淋漓尽致。这里不妨摘录一段：“扎钦巴老爷，对跳神舞蹈等连一眼都不看。朗萨姑娘走到哪里，他的眼神便目不转睛地跟到哪里，弄得失魂落魄，立刻命令随从索朗白杰将朗萨抓来。随从遵照嘱咐，立即从集会的众人中，像鹰抓燕雀、捉兔子，猫逮老鼠一样把朗萨揪到山官跟前。山官扎钦巴左手拉住朗萨姑娘的衣服，右手端起一杯酒说‘身体美丽的姑娘……父亲叫什么名字？母亲怎样称呼？你自己叫什么名字？你老老实实对我讲！我是这亮多江孜地方的山官，大名雷声一样远近皆知的扎钦巴，大概你不会不知道吧！只因为我的儿子扎巴森珠年已满十八，还未娶妻，他是我心中的珠宝，我要娶你回去做媳妇，与我的儿子白头到老’。”接着他又对众人宣布：“所有在这儿的人都听着，从今天起，亮多山官扎钦巴的儿子森珠讨了朗萨姑娘为妻子。有权有势的人家抢不走她；小门小户的人家偷不走她；中等富足的人家讨不走她；高飞她飞不上天，低钻她钻不进地；大家都瞧见了，朗萨姑娘属于山官扎钦巴家了。”这些描写无疑是对统治阶级欺压百姓、霸道专横的无情揭露和鞭打。作者曾亲眼目睹，当舞台上演出朗萨姑娘被山官父子“拔下头发，折断肋骨”进行殴打时，台下观众双眼噙着同情的泪水，发出一阵阵愤怒的欷歔声。说明剧中控诉性的描写和演员的尽情表演深深牵动着观众的心。它必然会激起人们对那种黑暗社会的不满。更可贵的是剧中还有表现朗萨姑娘反抗精神的唱词：“……我的小名叫朗萨娥波（即朗萨姑娘的小名）。你想：我是穷苦人家的女儿，怎能与官老爷结亲？松树虽然青葱茂盛，也不能常供在案头；大理石虽然晶莹光

润，也不能与绿玉相配；百灵鸟虽然能翻飞翱翔，也不能与老鹰为友；穷苦人家的姑娘虽然美貌姣好，也不能去做官太太。”这些委婉而辛辣的语言充分表达了朗萨鲜明的阶级意识和坚决的反抗精神。这在宗教狂热笼罩着的社会里，应该说是有进步意义的。因为，按照佛教宣传的思想，是教人们服从忍耐，忍受现世的苦难，以便死后灵魂升入天堂，也就是劝人逃避现实斗争。可是朗萨姑娘面对淫威敢于斗争，这当然是很可贵的。

此外，其他一些剧目还出现了歌颂婚姻自主和控诉逼婚行为的内容，有的剧目中还加进了渔夫、猎人、屠夫这样一些佛教戒律中不允许存在的人物。因此，我们应当以历史唯物主义的观点和一分为二的分析方法，有区别地对待藏戏内容的精华与糟粕。不能因为每个剧目中杂有宗教内容，就统称是糟粕，简单而粗暴地全部否定。

（三）表现爱情的剧目

藏戏中有不少表现爱情和歌颂妇女的剧目。八大藏戏中有四个是表现这方面内容的，即《诺桑王子》、《卓娃桑姆》、《苏吉尼玛》和《朗萨姑娘》。这类戏共同的特点是，通过男女间悲欢离合的故事，表现男女青年，尤其是妇女对爱情的渴望和幸福婚姻的强烈要求，具有一定的反封建意义。这里值得我们注意的是，许多戏剧中把妇女作为刻画的主要人物，并把她们的言行作为理想的道德典范加以歌颂，这同历史上藏族妇女的实际地位不相符。

我们知道，无论是藏族历史上的奴隶制时代还是封建农奴制时代，妇女从来就是受鄙视的对象。早在1000多年前的松赞干布时代，就有“妇人无及政”，“谋事勿信妇人之言”（王忠《新唐书吐蕃传笺证》）的道德教训。到了封建农奴制时代，妇女地位仍无改变。一个女子从呱呱坠地，就受到歧视，“楼上生个女，好比楼下生匹马”（藏族谚语）。在日常言语中，妇女都被称为“贱人”，耕地妇女不能掌犁，出门妇女目不准斜视。在宗教上，妇女更被视为“不洁之物”，不准妇女进寺庙，不准妇

女维修寺庙，妇女袒胸露奶进寺庙者均要被割去鼻子。在家中妇女受男子管辖，在财产继承上，“屋顶再高，高不过顶上的旗幡；女儿年龄再长，产权终归儿子”（藏族谚语）。在社会公开实行一夫多妻制，一个男人可娶四五个妻子。戏剧《苏吉尼玛》中的国王有“2500个妃子”。在这样一个男尊女卑的社会中却产生歌颂妇女光辉形象的艺术作品，它反映了广大藏族妇女渴望自由和平等的深切愿望，而且这种愿望在戏剧中往往是通过爱情的曲折反复表现出来的。这正是藏戏的艺术价值所在。

表现和歌颂爱情的戏中《诺桑王子》最著名。这个戏剧中的故事在藏文史籍《西藏王臣史》、《如意宝树》等中均有记载。故事的大体内容是：

诺桑王子得到一个猎人献给他的仙女意沙拉姆为妃子，两人相亲相爱，相依为命，因而遭到其他妃子的嫉恨。这些妃子勾结宫廷巫师，逼诺桑王子远征异地，进而阴谋杀害仙女意沙拉姆。意沙拉姆在母后的帮助下飞回天宫。诺桑王子远征回来后，为了寻找意沙拉姆，抛弃王位，历尽千辛万苦到达了天宫。但意沙拉姆的父亲不准诺桑王子与意沙拉姆再度团圆，诺桑王子用武艺征服了意沙拉姆的父亲，与意沙拉姆又重回人间，过着美好幸福的生活。

剧本中写的是人神恋爱，情节极其曲折生动，其思想意义和艺术成就都胜过其他的许多剧本。王子诺桑坚贞的爱情，使他拒绝父王让他另选王妃继承王位的旨意，他说：“没有意沙拉姆，貌似天仙的美女我也不要，没有意沙拉姆，尊贵的王位我舍弃，寻不到意沙拉姆，我愿天涯海角流浪去。”为了找回意沙拉姆，他克服了无数艰难险阻，历尽千辛万苦，到达天宫，战胜了阻止他与意沙拉姆结婚的岳父。用他自己的言行表现了对意沙拉姆的忠贞爱情。意沙拉姆为了爱情，也在自己父亲面前为自己的行为辩护，最后抛弃了天宫的享乐生活，跟随诺桑王子回到人间，忠心地做诺桑的伴侣。故事中这些神话情节，实际上就是现实生活的影子。只不过剧本中用曲折的方式，揭露了封建农奴制度下婚

姻制度的不合理，而对敢于为争取婚姻自主而斗争的男女青年大唱了赞歌。有明显的反封建思想倾向。这样的戏剧内容，不但在当时，就是今天在扫除封建残余思想中仍有一定的现实意义。

（四）反映民族关系的剧目

藏族同我国许多兄弟民族很早以来就有往来，这些民族包括汉族、羌族、纳西族、维吾尔族、蒙古族、土族、彝族、怒族、独龙族、回族等。其中汉族同藏族自唐代起就有密切的往来。最著名的就是文成公主入藏与松赞干布结婚。“松赞干布同文成公主和亲，对于汉藏两族的联系，对于西藏经济文化的发展，都有深远影响。”（见李维汉《西藏民族解放的道路》）1300 多年来它在汉藏两族人民中传为美谈，并成为汉藏两族人民文学艺术创作中最爱选用的题材之一。目前已查明的就有诗歌、故事、戏剧、壁画、雕塑等文学艺术形式，赞美和歌颂这个历史事件。

我们知道，松赞干布和文成公主都是唐代著名的历史人物，一个是吐蕃奴隶制王朝的缔造者，在统一西藏的过程中立下了不可磨灭的功劳；一个是松赞干布的王后，中原文化在藏区的最早传播者之一。他们的结合成为汉藏两大民族团结友好的历史佳话，代代相传。藏剧《文成公主》就是根据这个历史事件，结合民间广泛流传的传说故事，加上藏族人民自己对这个历史事件的认识、感情、愿望和理想，按照本民族的文学艺术风格，作了艺术的再创造。而且这个创造符合祖国统一、民族团结的历史发展规律，所以，这个剧目一直是八大藏戏中脍炙人口的优秀节目之一，长期以来广泛流传民间，深受藏族人民的喜爱。

《文成公主》这出戏的第一部分是“长安求亲”，写禄东赞率领一百骑士，跋山涉水，从风雪高原向长安进发。到了长安，吐蕃的使臣们逛长安城，表现出对繁华城市的仰慕心情。

第二部分是全剧的重点，描写禄东赞以惊人的才智，在“五试婚使”（引线穿珠，饮酒不醉，马驹认母，教场选主等）的比赛中，一一战胜各国求婚使节，赢得求婚的胜利。这一部分不但编剧者花了许多笔墨，而且演员也要拿出看家本领才能演

好。本人曾在拉卜楞寺观看这出戏的演出。当戏演到禄东赞赢得求婚胜利时，场里欢声雷动，可见，藏族人民非常喜爱这出戏。剧中通过对文成公主入藏盛况详尽入微的描写，表现了汉藏两族人民的亲密关系。一些汉族观众深有感触地说："虽然听不懂戏语台词，但演员形象的表演，使我们也了解到这段汉藏关系史上的佳话。"说明演员们对这段戏的表演是尽情尽心的，这也表现了藏族人民对文成公主的无限尊敬和深切怀念。

这出戏的剧本一开头就说"噶尔·乐赞（即禄东赞），是西藏出名的能人"，松赞干布派这样一个能人去迎娶公主，说明他也很希望得到公主。这种心情还表现在当禄东赞向他介绍文成公主的情况并提议去请婚时，松赞干布"一听心中非常喜悦"。当一切准备就绪，禄东赞准备出发时，"松赞干布十分高兴，亲手交给噶尔七枚金钱"。这些细腻的描写，充分表现出了松赞干布乐于汉藏友好团结的心情。

在这出戏的结构安排上，以松赞干布对禄东赞临行前的谆谆嘱托开头，以唐朝皇帝对文成公主临行前的耐心诱导规劝结尾，可以说是独具匠心。因为这两个大人物是当时两大民族的最高统治者，他们的话无疑是具有代表性的。编剧正是抓住这两个大人物对文成公主入藏一事的态度，来突出汉藏两个民族都渴望互相团结友好这个主题的。

很明显，藏戏《文成公主》实质上通过文成公主入藏这个历史事件，来歌颂汉藏两大民族悠久的兄弟友谊。

五、藏戏的艺术特点

藏戏经过长期的演变、发展，形成了自己特有的艺术风格和特点。由于这些艺术特点表现了藏族人民的意识形态、心理素质、生活风貌和性格特点，所以，至今为藏族人民所喜闻乐见。

藏戏的艺术特点我们可以分为民族的共同特点和地方特点两

种。这是因为一个民族都有其共同的文化特点，但在不同地区由于经济和文化生活、自然条件等的差异又有不同的地方特征。藏戏也是如此。

藏区各地的藏戏在以下几个方面表现出共同的艺术特点：

（一）表演艺术

藏戏的表演要根据具体人物的要求，从表现人物的思想感情出发，以朴素、简单、真实为主。表演动作有规律、合节拍，比较丰富，并有一定的程式，动作多来自民间舞蹈和跳神。每一场演出都有一定的导排制度，并且根据剧情发展和人物思想感情的变化，事先由戏师做简单的案头工作。演员的手、身、步等表演必须随着鼓钹的节奏进行，不能任意行动。动作比较固定，没有大的变换。只是近阶段由于学习了一些汉戏的表演技巧，出现了表现纵马疾驰等的连续绕圈旋转的动作。藏戏虽然来自生活，但并没有多少（除了表现动物故事的戏之外）犹如彝剧中的磨刀、拉羊等细腻的模仿生活的表演。这大概是受宗教仪式影响的缘故。藏戏不同于汉戏，不注重眼的表演，演员从头到终只有严肃的眼神。在表现欢乐的时候不一定要笑，表现悲痛的时候不一定要哭，有些演员哭是因为他自己进入角色，被剧情所动。

藏戏的表演程序有三个比较固定的程式，一般演正戏之前都要来一段歌舞，作为开场白。其目的一方面压一压台脚，使观众安静入座，另一方面演员亮相同时介绍正戏的内容。藏语称这一段为“顿”或“温巴顿”。在康区一般称“扎西秀巴”（吉祥之意），借以祝愿演出地区人民生活幸福、社会繁荣、万事吉祥如意。过去还包括向神祈祷。由于这一段有精彩的舞蹈表演，故很受观众欢迎。舞蹈因地区而异，西藏跳踢踏舞，康区跳弦子舞，安多牧区跳热巴舞或锅庄舞。按汉戏的程式这一段相当于序幕，尤其同过去汉戏中演的“扫场戏”颇有些相似。

第二部分才是正戏，藏语称“雄”（有上中下的中之意）。这时场上的人群已坐定，喧声收敛。正戏的表演根据故事情节的发展情况，分场次进行，比如，《卓娃桑姆》可分八场，第一

场，章知夫妇思后，神女投凡；第二场，国王狩猎寻犬，偶遇卓娃桑姆，求婚结缘；第三场，妖妃陷害卓娃桑姆三娘母，迫使卓飞回天宫；第四场，妖妃害国王入狱，卓娃桑姆的子女遭难；第五场，神救公子到白马国称王；第六场，公主被流放到白马国，与称王的弟弟久别重逢；第七场，妖妃带兵侵犯白马国，公主率白马国将士奋勇迎击并取胜。第八场，公子杀回母国，光复国土，父子团聚，国泰民安。

第三部分为尾声，藏语称“扎西”，基本上是一个祝福迎祥的仪式，也有歌舞。更重要的是接受观众的捐赠，在康区的巴塘还要宣读捐赠人的名单和捐赠数目，以表示谢意。

藏戏舞蹈同一般的弦子、热巴等舞不一样，动作简单，但节奏性很强。舞蹈的节拍、图形、手足动作，均按表演内容各有不同的固定要求。出场的舞蹈，节拍由慢到快，尽情方休。舞步欢快潇洒，与民间歌舞基本相同，称“顿达”。表现行进时的舞蹈动作优美抒情，普遍从左到右顺时针方向曲线行进，有的地方从右到左反复绕圈行进，称“切冷”。还有作揖致敬，表现长途跋涉和休息或静场时的舞蹈。动作难度比较大的有一种舞蹈称“波尔钦”，是一种上身平伏，下身平跃，全身与地面平行转动的大动作舞蹈，只有经过艰苦训练的演员才能跳得好。

（二）舞台美术

我们知道藏戏是没有舞台的，多半是在露天广场演出，因而谈不上布景如何，最多不过“插树枝为林，铺坐垫为屋而已”。（任乃强《西康礼记》）戏场正中供藏戏的鼻祖汤东杰布之像，装在小箱内。除此之外，台上一无所有。直到解放后才有剧场和舞台，但多数业余剧团仍在野外演出。

藏戏虽无舞台，但有音乐，解放前的主要伴奏乐器是皮鼓和铜钹，其伴奏的乐曲与寺院跳神近似。康区一带除鼓钹外还有唢呐和长号。甘南一带，川西北牧区注重笛子伴奏。但这些乐器都是为舞蹈伴奏。一旦演员起唱，乐器停奏，这同汉戏恰恰相反。解放后部分地区加了现代乐器，还有快板等。

藏戏讲究化妆，所谓化妆就是头上戴面具，身穿彩色长绸袍，腰系多褶短裙。仙女们头上插有各式珠钗、玉簪。其中演员戴面具，是藏戏的重要艺术特点，可以说是一种特殊的艺术形式。藏戏的面具主要是为了表现人物的对立。仙人和国王等的面具形象优美，表现纯洁、善良、美丽。恶魔或反面人物的面具形象丑陋，表现残暴、凶狠、无情、无义。这种鲜明对立的面具，使人物形象的本质暴露得很清楚，使人一目了然。藏戏面具形象的塑造有的直接来自社会生活中。例如，西藏新的四大藏戏流派的“温巴”面具都是蓝色的。据艺人说：“温巴是劳动人民，整日在湖边或山上劳作，脸被湖水映蓝了，被太阳晒黑了。”（刘志群《藏戏的流派》）说明蓝色是劳动人民的象征。又如西藏旧派藏戏团的面具中有的眼角向下，传说这是五世达赖的象征。有的面具眼角向上，象征汤东杰布。还有的面具头上有箭头形状的突出部分，相传是仿造汤东杰布的发式和头饰而制作。同时人物角色不同，面具的色彩也不同，如隐士喇嘛是黄面具、白胡子，父亲是红面具、黑胡子，母亲是绿面具，鬼是黑面具等。不同的角色带不同的面具，看来是藏戏艺术史上的一个明显进步。据一些文章介绍，西藏早期的藏戏团，如宾顿巴等的面具在色彩上都是白色，显得单调。用山羊皮做的。直到新派剧团出现后才逐渐出现不同色彩的面具。从单色到多色，这显然是人物化妆上的一大进步。它大大丰富了藏戏的艺术手段和表现力。正如汉戏中的脸谱一样，对塑造剧中的人物形象帮助很大。使观众对角色有直观了解。同时藏戏往往有男扮女装和一个演员扮演几个角色的情况，有了面具就避免了人物的雷同感，使人物特点显著，增强了舞台艺术效果。

（三）唱腔与语言特点

藏戏的特点之一就是演出的时间很长，一出戏要演好几天才结束，这就决定了不能以舞蹈为主。同时藏戏的伴奏音乐非常简单，又不注重人物的表情。所以要使一部生动的故事如实地展现在观众面前，使观众也进入剧情，就得靠说唱。藏戏重视唱腔，

除甘南和川西北牧区通用《格萨尔王传》的说唱调之外，多数地区都有很多种唱调，不同的唱腔可以表现不同的情感。“达任”唱调，表现欢快、舒畅的心情；“协鲁”唱调，表现忧郁、悲痛的心情；“达通”唱调，主要用于简短叙事；“当罗”唱调，表现突然起伏的感情；“啄打”唱调用于责骂；“八打”属于一般唱腔。这样不同的唱调多达十几种。藏戏还有伴唱，伴唱者有台前的演员，也有后台的演员。所谓伴唱是重唱或重哼唱词末尾的一句词和调，类似川剧帮腔。唱腔的拖音长短随演员而异，有的开唱部分加进很长的不装词拖音，充分发挥唱腔的优美音律。多数演员的唱腔高亢浑厚、古朴粗犷，有一定的装饰顿音，也有的演员有天赋的金嗓子，嗓音圆润脆美，细长丰富，给人以高昂、奔放、豪迈之感。

藏戏无论是剧本的描写还是演员的唱词都运用了优美、富有表现力的语言。这些语言生动、简练、鲜明、准确，富有诗意，可以说是生活中最美的语言，这是藏戏产生长久影响的一个重要原因。剧中使用的语言都是经过加工提炼的群众口头语言，非常流畅、色彩鲜艳、词汇丰富，有很多形象化的比喻，对读者和观众都有极大的感染力量。我们不妨举几例，《诺桑王子》中当王子远征去异地时，宠妃意沙拉姆缠绵悱恻，不忍分离，她唱道："……你看大小马分开尚连棚，想念时可嘶鸣表情意。我们的分离隔山岭，看也看不见啊，喊也喊不到。你看牛犊分开只隔圈，想念时可哞叫表情意。我们今天一分别,远隔千里与万里。畜类母子尚念情,你我怎忍两分离。……你看海子里的金鸟成双对,谁见它们独身两分离,你看山岩上的雄鹰成双对,谁见它们孤零零一只只。你看柳林中的画眉成双对,谁见它们独身两分居……”正是用这些生动的比喻，充分地表达了意沙拉姆对诺桑王子的真挚爱情。《卓娃桑姆》中当大臣劝国王不要出去打猎，杀生害命，以免被邻国的人耻笑时，国王唱道：“我的话是说了算数的，国王的话像从悬崖上滚下去的石头，再也不能滚回；国王的话像大河里的流水，再也不能倒流……”生动地再现了国王不可改变

的意志。《朗萨姑娘》中形容朗萨姑娘的美丽用了许多一般人难以想出来的美好词句："世上人们所有的美丽都集中到她身上去了，见到她，能给你的眼睛以舒适"；"面孔像天空中一轮皎洁的月亮，油光光的头发像'嫩丝莉'（柳树的一种）的软枝"；"像一朵芙蓉在水面飘动，像一只孔雀在草坪上回旋，像一盏明灯在人丛中显现，像一尊仙女降临了人间"。这些生动而确切的比喻，形象深刻，给人以难忘的印象。

（四）三中全会后藏剧艺术的发展特点

党的十一届三中全会后，随着各民族之间经济文化的广泛交流，藏剧艺术也正在迅速发展、变化。首先在服装、道具、布景、化装、音乐等方面变化最大。许多地方吸收了汉戏的艺术形式。如四川省色达县藏剧团的服装基本上是仿照汉戏的服装设计的。国王的头饰、服装与汉戏中的皇帝一模一样，仙女的头饰和服装同汉戏中的皇后、公主几乎无异，从而各种人物的形象显得更加逼真，给观众留下了深刻的印象。

四川省壤塘县藏戏团，在音乐上大胆吸收藏族民间音乐的基础上，又加进了汉族音乐和现代西方音乐，丰富了剧情的表现力，加深了戏剧艺术的感染力。在舞台美术方面增强了流水声、鸟鸣、羊叫、狗叫，使观众很容易产生身临其境之感。

更喜人的是在世界屋脊还出现了一些用藏剧的传统艺术表现现实生活题材的新剧。如西藏墨竹工卡县业余藏戏队在恢复和继承藏剧传统艺术的基础上，大胆革新，创作了为当地藏族人民喜闻乐见的新剧《雪山小英雄》，并参加了西藏自治区首届业余藏戏会演，受到观众好评。这个新剧的特点是既保持了藏剧的传统，但又不是生搬硬套，而是根据内容的需要，给予必要的取舍和变革。在探索用传统的戏剧艺术手段表现现实生活内容方面取得了可喜的成果。

三中全会后，许多剧团在国家的帮助下，进入剧场演出，环境条件的改变，要求藏戏的演出形式和舞台美术方面也作一些适当的变化。例如，剧本需要集中，演出的段落要与使用幕布结合

起来。同时为适应灯光而改变一些化妆方式。为了增强剧场内的音响效果和表现人物丰富的面部感情，有的人物不能戴面具……不少剧团在这些方面作了初步的尝试。

我相信，有党的领导、国家的帮助和广大藏剧艺人的努力，今后的藏剧艺术一定会取得更大的发展，开放出更加鲜艳夺目的花朵来。

原载《邦锦花》，1991 年第 3 期

了解西藏文化的百叶窗

——《中国民族文化大观·藏族 门巴族 珞巴族》读后感

西藏，对于许多人来说是一个令人魂牵梦绕的神奇土地。千百年来，不知有多少人冒着各种风险闯入这片朝圣的“净土”，试图去调查，去了解，去探索，但成功者毕竟是少数，留下的仍然是一个“神秘的西藏”。今天人类的历史已跨入20世纪工业化和信息时代，西藏的诱惑仍不减当年，甚至俨然成为当今世界上许多人普遍关注的热点，尤其是近20年来，随着西藏的对外开放，“西藏热”如火如荼，着实灼人。研究藏族的专门学科“藏学”（Tibetology）也已成为学术界异军突起的热门学科。有关藏族的中外著述和资料可谓浩如烟海，不胜枚举。据最新出版的《中国藏学书目》介绍，仅1949～1991年间，中国近200家出版社出版了各类藏学图书1497种之多。那么，为什么当今世界有这么多的人对西藏或对藏民族有如此浓厚的兴趣？我想，除了政治因素，除了自然界“荒野和阳光的诱惑”之外，西藏或藏族最具瑰玮的诱惑莫过于其古老而独特的文化。仅就现在已发现的考古材料和文献资料，就可以窥见，早自新石器时代开始的

漫长文明历史进程中，祖国黄河、长江流域的悠久文明，我国北方草原乃至整个中亚草原的游牧文化，西亚河谷的农业及手工业传统以及南亚次大陆孕育出来的佛教思想意识，都曾风一般从四面八方吹进了号称“世界屋脊”的青藏高原，使藏族文化在固有的传统基础上，产生出迷人的民族文化合成，形成了举世瞩目的藏族文化。但令我们遗憾的是，迄今为止，国内外尚无一部比较全面、系统、准确地介绍藏族文化的工具书。许多热心的藏族文化崇拜者，在当今“西藏文化热”的影响下，虽然也大谈藏族文化，然而，如果严肃地问一下，究竟何为藏族文化？藏族文化究竟包括哪些内容？不少人难免瞠目结舌，莫衷一是。今天使我们感到高兴的是，第一次比较全面系统介绍藏族文化的大型工具书终于问世，这就是由中国大百科全书出版社出版的洋洋152万字的《中国民族文化大观·藏族　门巴族　珞巴族》。其中门巴、珞巴两部分，是有史以来第一次如此系统地介绍上述两族的文化，作者不畏艰难，深入两族地区进行调查，取得了令人耳目一新的成绩，而藏族部分编写的系统性与所取得的成就，也是令人钦佩的。我作为一个藏族学人，读后十分高兴，故不揣冒昧，略陈几点浅见对藏族部分作一评价，敬请方家不吝赐教。

一、《中国民族文化大观·藏族　门巴族　珞巴族》以下简称《大观·藏族》共18章，77节。从内容上看，可分为政治、经济、历史、社会、法律、哲学、语言、文字、宗教、民俗、伦理、文学、艺术、天文历法、科学技术、教育、体育、医药卫生、新闻出版、建筑、交通、通讯、商业、金融及文化交流等等。与以往的同类著作相比，不但内容丰富、系统，而且结构体系更加完备，资料格外翔实。它包括了藏族物质与精神两个方面的文化内容。任何一个读者都可以从中了解西藏文化的方方面面，因此，我称此书为“了解西藏文化的百叶窗”，也许是恰当的。过去，我也读过一些有关藏族文化的国内外论著，其中也不乏较高学术价值的著述，但大多属零打碎敲类，自然难窥藏族文化全貌，使读者往往知其一而不知其二，或知其然，而不知其所

以然。尤其是那些步入藏学领域不久的学者或者渴望了解西藏文化而又不知何谓西藏文化的非学者，有时为了寻找某一个答案或了解某一类藏族文化而到处寻觅，四处查找有关资料，却往往事倍功半，不仅带来诸多不便，而且终难获圆满的结果。《大观·藏族》叙述和论证了藏族文化的各个层面和各个发展阶段，读起来一目了然，使读者既可从宏观上了解藏族文化的整体，又可窥探藏族文化各个要素。读了它，至少不会使读者对藏族文化只知一鳞半爪，也不会因误解贻笑大方。

二、《大观·藏族》虽没有专门从学术的角度讨论藏族文化的概念和定义，但其所列18章、77节的文化的方方面面，已经明确告诉人们什么是藏族文化，藏族文化应该包括哪些内容，阅读此书，你不难发现，藏族文化就是藏族人民在几千年的漫长文明历史进程中所创造的一切，即凡是经过藏族人民的双手和头脑所加工和创造的一切物质的和精神的产品，就是今天我们所说的藏族文化，它既包括藏族为适应环境和满足生存与发展所需要而从事的采集、狩猎、渔猎、畜牧、农耕、手工、贸易、工厂等各类不同的生产方式和为此所制造、使用的所有生产工具，也包括与日常衣、食、住、行等有关的一整套生活方式以及与这些物质基础相适应的一整套精神文化，如语言文字、思想意识、文学艺术、风俗习惯、信仰崇拜、伦理道德、政治法律等等。同时，还有人与人之间结成的各种社会联系和社会组织，如家庭、部落、村落、居委会、单位、政府等等。我之所以提出这个问题，是因为以往研究藏族文化的论著中大多偏重于观念形态方面，如宗教、语言、艺术等。甚至有的认为藏族文化以宗教为主，而忽略了高原上藏族人民赖以生存的第一性的基础文化，即物质文化。任何一个民族若无物质文化作为基础，根本谈不上观念形态的文化，因为物质决定精神是一个普遍的真理。《大观·藏族》既有藏族精神文化的大量介绍，也有不少有关经济、科技、建筑、交通等方面的物质文化的描述，从而弥补了以往同类著作中的缺陷，使读者对藏族文化有一个比较完整的印象和了解。

三、文化的分类可以有多种形式，例如可以根据人类社会发展阶段的不同，区分为原始社会文化、奴隶社会文化、封建社会文化、资本主义社会文化、社会主义社会文化等。也可以根据历史发展时代的不同，区分为古代文化、现代文化或传统文化与现代文化。藏族文化当然应该毫无例外地包括这些不同社会发展阶段和时代的所有文化。因为藏族曾经经历过原始社会、奴隶社会、封建农奴制社会和社会主义社会等不同的社会发展阶段。同时，经过近40多年的各种类型的社会改革，特别是20世纪80年代中国改革开放以后，藏区各地也正在从传统走向现代。因此，我们谈论藏族文化不能只停留在传统方面，不能厚古薄今或重传统轻现代。我们应该本着实事求是的精神，既要看到悠久的传统文化，继承和弘扬优秀的传统文化，同时应该关注传统文化在现代文化的冲击下所发生的变迁和发展过程。因为，任何一个民族都会随着社会经济的发展而从传统走向现代，无一例外。当今文化人类学家关注的热点之一就是藏族文化的发展和变迁。然而，我们以往的藏学研究领域，对藏族的现代文化，特别是近40年藏族文化的变迁情况则注意不够。过去，国内外藏学界似乎形成了一个约定俗成的传统观念：藏族文化即传统文化或大小五明等。因而对藏族的现实变化、现代化等热心不足。《大观·藏族》对藏族的传统与现代文化均有介绍，例如，介绍教育时既有传统教育的产生和发展特点，又有和平解放后人民教育的发展情况，介绍哲学思想时既讲了传统的苯教、佛教哲学，也讲了当代马克思主义哲学的传播和发展。还有法律、宗教、伦理道德、商业、金融、交通、通讯等各章节都包括传统与现代两方面的文化内容。在探索和剖析藏族传统文化和现代文化的有机结合上，做出了有益的尝试。

四、改革开放以后，我作为中国的藏族学者，应邀访问了美、日、英、挪威、瑞士、奥地利、匈牙利等国，我感到国外对藏族文化的崇拜者和热心者甚多，但从交谈中不难发现，其中不明真相者比比皆是。因此，《大观·藏族》的出版对外国人和

港、澳、台同胞，在正确认识和理解藏族文化方面可以起到匡正视听的良好作用。

总之，《大观·藏族》的作者与编者们，用他们手中的笔，向我们描绘了一幅真实可信的藏族文化风俗画，比较细致、清晰地介绍了藏族的传统与现代文化的方方面面，本书既有学术性，又有知识性和趣味性，适合各类读者的口味，是一部了解藏族文化和西藏文化的不可多得的佳作。特此，推荐给国内外广大爱好西藏文化的读者。

原载《中国西藏》，1996年第4期

首届“西藏和喜马拉雅人类学国际学术会”散记

第一届西藏和喜马拉雅人类学国际学术讨论会经过多年的酝酿和筹备，于1990年9月21日至28日在瑞士的苏黎世举行。为了纪念苏黎世大学民族学博物馆建馆一百周年，这次会议由该馆主办。举行以西藏和喜马拉雅人类学为专题的国际学术会议在世界上尚属首次。来自英国、美国、法国、德国、日本、意大利、奥地利、加拿大、印度、尼泊尔、澳大利亚、瑞士、瑞典、挪威、新西兰、巴基斯坦和中国等十多个国家的八九十名学者出席了这次会议。参加这次会议的我国学者有西藏自治区作协副主席、著名诗人和散文家马丽华；中国社会科学院少数民族文学研究所西藏文学研究室副主任杨恩洪副研究员；中央民族学院从事哲学研究的青年藏族学者班班多吉，还有时任中国藏学研究中心社会文化所副所长兼文化人类学研究室主任的作者本人。

提起苏黎世大学，中外藏学界并不陌生，著名的第一次国际青年藏学家讨论会于1977年6月在该大学召开，这个会议后来改名为国际藏学会并举行了多次学术讨论会。这次西藏和喜马拉雅人类学国际学术会的主办人之一马丁·布朗尼就是当年青年藏学家

讨论会的倡议者之一。他现在仍在苏黎世大学民族学博物馆工作。他有一位来自我国四川省德格县的藏族贤妻。十多年来,他多次到印度、尼泊尔等实地调查研究,收集了大量资料,并写成《曼陀罗的象征和仪式》、《拉达克的节庆》等七八本专著,发表了《拉达克的葬俗》、《苯教的葬礼》、《藏族的葬礼》等三十多篇学术论文。1991 年,他计划到瑞士的日贡寺观察卡拉克科传授仪式,然后根据藏文的西方文献分析佛教中的曼陀罗仪式,完成一部专著。毫无疑问,马丁博士是一位勤奋、多产的藏学家。他的主攻方向是宗教仪式和功能。这次会议期间,他还带我们参观了他负责的苏黎世大学民族学博物馆,馆中收藏的大量藏族文物令人眼花缭乱,目眩神迷。这些珍贵的宝贝何时何因从茫茫青藏高原流散于西方,我们暂无从知道。其中一幅宽一尺左右、长十多米的佛像布画,是马丁博士前几年从印度收集到的。他打开这长长的布画请教与会学者,它的作用和功能是什么,无人知道。马丁博士可算是这次会议中最繁忙的人。

这次会议的另一位倡议者,是美国女人类学家巴伯诺·尼姆里·阿吉兹。她的成名作《藏边人家》是一部专门研究西藏定日地区社会历史的人类学著作,现已译成中文由西藏人民出版社出版。她曾于 1970 年和 1971 年先后两次深入尼泊尔进行人类学田野考察。据她本人称,"这是一次困难重重和富于冒险性的经历"。为了进一步研究喜马拉雅山区人类学,1975 年,她再次进入尼泊尔收集资料,当年夏天完成《藏边人家》这部对于喜马拉雅山中定日的典型研究。在此之前,她以《定日人》为论文获得英国伦敦大学东方与非洲研究院的人类学博士学位,此后她发表的论著大部分都与尼泊尔有关。我国改革开放后,这位在喜马拉雅地区享有一定声誉的人类学家也有机会访问西藏了。她于 1982 年作为美国人文学科基金会会员来我国并去西藏考察。阿吉兹博士不但是这次苏黎世学术会的最积极的倡导者,而且是表现最活跃的发言者。无论谁发言,她都要提出问题,引起大家争论。作为会议的主席之一,她这样做的目的正如会议邀请信上所言:"我们尽力

争取把此次聚会办得生动活泼。"从她的提问和宣读的论文不难发现,她极为关注目前正在喜马拉雅山区发生的文化变迁。

这次会议虽然是人类学专题讨论会,但所宣读的论文内容涉及社会、宗教、艺术、丧葬、手工业、节庆、婚姻、家庭、考古、亲属、商业、城市等广泛的问题。就地区而言,有关尼泊尔的论文最多。究其原因,一则尼泊尔长期以来对外开放,准许各国学者来境考察;二则"尼泊尔是佛教—印度教的接触区,在围绕喜马拉雅文化所进行的大量研究与探讨中,它也占据着核心地位,所以,对尼泊尔的特征的描述仍具有决定性意义。"

这次会议议题为"西藏和喜马拉雅人类学国际学术会",现在国外所谓喜马拉雅地区包括我国西藏靠近喜马拉雅山的一部分地带和不丹、锡金、尼泊尔及印度拉达克地区。然而这次会议上关于不丹、锡金和我国西藏的论文总的来说不很多。美国西雅图华盛顿大学人类学系的教授罗伦斯·爱泼斯坦是我的好朋友,他会讲一点藏语。1989 年他与西南民院的学者合作,前往甘、青、川地区考察藏族的神山以及朝佛问题。因此这次会议上宣读的论文题目就叫《朝佛》。他以川西嘉戎地区的"木尔朵"神山为中心,分别介绍了四周朝佛者的信仰及其文化特点,耐人寻味。爱泼斯坦教授曾把我国近年出版的有关藏学的论著编目译成英文,介绍给美国读者,难能可贵。还有瑞士的学者尤金·韦尔林近年多次访问中国,对我国的藏学研究情况非常关心,在会上提交了题为《藏学研究在中国》的论文,给我留下了深刻的印象。德国学者沃尔夫·凯尔恩访问过西藏,他研究藏戏的创始人汤东杰布。他对我说他一定要找到汤东杰布架设的所有铁索桥的遗迹和地点。会上还放映了他拍摄的实地考察电影。他计划摄制关于汤东杰布的系列电影,并期待着与中国学者合作。年轻的奥地利女学者巴伯若·施吉伯·曼陀不知何时有机会在拉萨城的居民中生活了近一年。她的论文《拉萨的家户》描述了当代藏族居民的家庭生活,其中关于拉萨姑娘在性关系方面的不实之词受到会上藏族学者的质问和批驳。此外还有澳大利亚杰弗里·塞缪尔的《萨满教、苯教与藏传

佛教》。塞缪尔兴趣广泛，既研究藏族的音乐和宗教，又研究格萨尔文学，曾发表过《拉萨的歌》、《宗教的西藏社会》、《西藏佛教的早期历史》等学术论文，并把著名西方藏学家杜齐的《西藏宗教》译成了英文。据说他即将出版《萨满和佛教僧人的西藏》一书。今年8月他将应邀出席在拉萨召开的格萨尔国际学术会。

看得出，与会人类学家们关注的议题之一是喜马拉雅地区的文化变迁问题。植根于传统的乡村农业经济的喜马拉雅地区的各族文化，长期以来在雪山丛林中被深深地锁固在几乎与近代科学和现代化绝缘的传统中，但近几十年来开始受到现代化文化的猛烈冲击，山地居民们面对着突然席卷而来的西方文化，仿佛顿时从梦中苏醒，他们是在一种疑虑、惶惑、徘徊的被动心态中接受现代化文化，既有变化的喜悦，又有难以适应的痛苦；他们既渴望现代化，又为失去自己的传统而惶恐不安。于是人类学上所谓文化的存留与变迁之间的矛盾出现在喜马拉雅山区。在这种情况下，如何才能把人们所期望的现代化成功地引入传统的文化？未来的喜马拉雅地区的最佳传统模式应该是什么样的？这些问题引起了人类学家们的兴趣。纵然专家们无意于永远保存土著文化的浪漫、质朴、原始的状态，即便这些文化可供研究或作为"博物馆的活陈列品"，但从保护人类文化遗产的角度出发，人类学家们格外重视挽救非工业化民族的传统文化，使之免受湮没。他们认为要想真正理解所谓人类本质这个不可捉摸的东西，就需要大量有关全人类的知识。他们担心的是当我们还未来得及收集和整理人类各民族的知识时，这些民族的文化就从地球上永远消失了。为此，他们的兴趣就在于记录正在变化中的文化，并帮助非工业化的民族适应变化的环境，实现具有自己特色的民族现代化。商贸中心、高速公路、停车站等与寺院、神山、曼陀罗等能否相容？人们在探索，我也在探索。我想到了建设具有西藏特色的社会主义现代化的重要课题之一，那就是研究藏族的传统文化与现代化。

原载《中国西藏》，1991年秋季号

一位美国人类学家眼中的西藏牧民

——评梅尔文·戈尔斯坦及其《西藏西部牧民》

1988年我应邀赴美国讲学，认识了好几位研究藏学的美国人类学家。梅尔文·戈尔斯坦便是其中之一。他在美国俄亥俄州克利夫兰城一所大学里任教，在美国从事藏学研究的人都认识他。从人们的介绍中我得知他是当代北美的藏学权威之一，他不仅懂藏文，而且会讲一口流利的藏语拉萨话，并编写和出版了《现代藏语》、《现代藏族文学》和《现代藏英词典》等书。这些都是他自20世纪60年代起从事藏语文教学和研究的结晶。不过，作为一个人类学家，戈氏的研究仍偏重于藏族的社会。在西藏对外开放以前，他曾在印度和尼泊尔等国的藏区进行过比较长期的社会实地调查，先后发表了50多篇学术论文，在美国藏学界产生了较大的影响，人们称他是研究藏族语言、历史、社会等领域的“第一流的学者”。

1989年春天，我和他在西雅图华盛顿大学召开的人类学座谈会上第一次握手相见。在这次会上他依据在西藏当雄牧区实地调查的材料，作了题为《西藏牧民文化的新生——对1980年中国改革的印象》的演讲。他对西藏现实问题客观、求实的态度

和不偏不倚的谨慎分析给我留下了较深的印象。由于我们同时进行着共同感兴趣的课题研究，所以这次见面分外热情。很显然，戈尔斯坦教授对西藏的过去和现在都有自己独树一帜的见解。他在学术研究方面最突出的特点之一就是不随波逐流，不人云亦云，而是根据调查得来的事实说话。1989 年他出版了长达 900 多页的大作《1913 年至 1951 年近代西藏史——喇嘛王国的覆灭》，接着 1990 年在《中国简讯》杂志上又发表了《龙和雪狮——二十世纪的西藏问题》一文。毫无疑问，戈尔斯坦教授的这些论著紧紧抓住了当前国际上最热门而又最为敏感的西藏现实问题。因此，在学术界再次引起强烈的关注。

戈尔斯坦教授是我国改革开放后第一个被允准在西藏深入进行实地考察的外国学者。1986 年 6 月他进入位于拉萨以西 300 英里的昂仁县帕拉牧区，在这里与牧民同住一帐、同讲一语、同享一种生活方式，进行了为期 16 个月的调查。他与同伴辛西娅·贝尔合作，参加了一年中当地牧民的迁移、剪毛、接羔、配种、割草、驮盐、狩猎、挤奶、打酥油等所有的生产活动。这次实地直接记录的调查成果之一就是图文并茂的《西藏西部的牧民》一书，有英文和汉文两种版本，分别在香港和上海出版发行。这本书融学术性和趣味性为一体，适合各类读者的口味，尤其是那些不了解西藏 40 年来的真实情况而又渴望了解西藏的外国读者。那么在戈氏眼中的西藏牧民究竟如何呢？

一、介绍了从拉萨到昂仁帕拉的经过。有趣的是他们从昂仁县城到帕拉地区，一路接待他和陪同他的都是当地藏族。其中不少干部过去是藏族牧民。他们都用藏语与他对话交流。他们的"官方通信和记录也是用藏文"。在这里最明显不过的是藏族自己管理着自己。当然，当地牧民见识不广，他们甚至不相信美国也会下雪，但他们接待远方的美国客人时非常友好、热情，而且谈天说地，无拘无束，议论是自由的。

二、讲"传统社会中的牧民、牧主和领主"。六十多岁的老年人向他们谈起旧社会。那个时候的帕拉地区叫拉吉洛羌，这里

的牧民都是主人班禅的属民，班禅自己从未到过此地，而是任命其他官员来监督并收税。帕拉牧民在属于班禅所有的草场上放牧，为此要给班禅纳税“并且支付无偿的乌拉差役”。作者通过比较发现，西藏农牧区所采用的草场的土地所有制、授封制以及农牧民依附于土地和领主的情况与中世纪欧洲的封建农奴制十分相似。虽然牧区的管理要松散一些，但在贪婪、腐化、傲慢的领主和官员的统治下“就无民主可言”。牧民的负担是沉重的。每年每家每户必须向扎什伦布寺交纳包括酥油、羊羔皮、仔畜皮、食盐、碱、毛袋、鞍垫、皮绳等在内的各种赋税。而且必须把这些收集起来的纳税物品运送到约有一个月旅程之远的农业地区。

三、盐湖是藏北牧民的宝库，采盐、驮盐、卖盐是牧民传统的副业。在传统的西藏社会里，帕拉的男人们每年都要赶着山羊和绵羊走50到60天才能抵达盐湖，然后又把采来的盐经过长途畜力驮运到农业区交换粮食。“因此，从采盐到卖盐总计要约三到四个月的人力和畜力的投资”。现在政府已经在通往主要盐湖的路上修了公路，并且开始用卡车往外运盐。所以“1987 年已经没有牧民再去采盐了，多数人感到花 4 个月的时间在路上不值得”。

四、由于改革开放促进了牧区商业的发展，牧业经济中出现了一些新的情况，例如，过去帕拉牧民认为山羊不如绵羊有价值。但近年来西藏牧民的经济已经向国际市场开放，随着国际市场对开士米的需求日益提高，山羊的经济价值随之提高，并与绵羊等同。山羊毛的出售为牧民打开了一条致富的新路。于是牧民中养山羊的人越来越多，使传统的畜群结构由此发生了变化，绵羊与山羊的比例从过去的3:2 到 1988 年变成 1:1。

五、1951 年《十七条协议》签订后的几年，“西藏的传统社会和经济体系没有改变”。然而 1959 年情况发生了突变，一个被称为波根的外地叛乱头领多次派信使到帕拉，“让我们同他一起去反对汉人”，而帕拉牧民“从未见过一个汉人，也不知道中国或拉萨的情况”。因此他们决定跟着他们的主人班禅，并听从主

人的忠告，决定拒绝参加叛乱。于是，叛乱分子“开始袭击我们的住地”，“在持续的冲突中我们很多人丧生。最后于1960年我们不得不请中国人民解放军保护我们而打击叛乱者，解放军很快战胜了叛乱者，又将和平带回我们地区”。这是亲身经历1959年叛乱的当地牧民告诉美国人类学家的叛乱真相。

六、平叛结束后，“变化开始发生”，1960～1966年，是互助组时代，家庭仍然是生产和消费的基本单位。“那个地区没有汉族官员，人们都使用藏语”，“宗教组织解体，但个人的宗教活动还在继续”。直到1968年以后的“文革”中，才使一切都改变。包括“个人的宗教活动被禁止，牧民对牲畜的所有权被人民公社所取代”。

然而历史不是直线向前，“昨天不可置信的事今天成为很平凡的事”。“文化大革命”的灾难随着“四人帮”被粉碎而结束了，公社化也结束了。新的时期产生了新的政策，这个政策被戈氏称为“更适合于东方情形的农村经济政策”，即生产责任制从公社转移到家庭。这场新的历史性变化在帕拉开始于1981年。“牲畜归户”，草场分到组或户，“自主经营”。西藏更加特殊的是获得了“免除所有农牧税”的利益。牧民又有了任意处理自己牲畜的权利。与此同时恢复了宗教信仰的自由。“在我们于帕拉进行田野考察期间，牧民们按自己的选择自由地从事宗教活动”，“牧民们朝拜寺院和其他圣地以及走访喇嘛的旅行，并没有请示任何人而得到允诺”。1988年戈氏等离开帕拉时发现，地方财政和政府机构都支持重建过去被毁的寺院。更令戈氏吃惊的是牧民们公开从收音机里收听印度的藏语广播，无人干涉和阻止。因此，牧民们对今天的自由生活是满意的。他们唯一担心的是失去今天。

七、新的政策促进了经济和社会的变化，经济上除传统的农牧交换和与商人交换的传统贸易恢复之外，又出现了与地区、县级政府的自由贸易，同时出现了以地区和县城为中心的贸易市场。牧民可以任意出售产品，产品卖给自己想卖的人。最大宗的

赚钱商品是开司米和羊毛。政府收购这两种产品时开司米的价格过去4年中提高了125%～200%，羊毛的价格也在过去3年中提高了50%。与此相反，政府出售的粮食和茶叶等实行价格补贴的办法，减少了牧民的支出。因此“大多数牧民乐于与政府的贸易机构进行交易”。现在的帕拉牧民不但购买传统的壶、锅、衣服、金属箱子等，“同时也买‘奢侈’的物品，诸如收音机、卡式录音机、缝纫机、汽灯、铁炉子”等。甚至投资建筑新的住房。国家用贷款的方式支持牧民经商致富。帕拉17户牧民每户得到1万元贷款。尽管目前的牧民仍缺乏竞争的生存技术，但他们却自愿融入这个新的时代：乘车来回奔跑于商业竞争之中。当然，戈氏也看到了自由经济发展后产生的两极分化，出现新的贫富差别。同时也看到了“福利作用显著，它正在阻止很多牧户走向完全贫困。例如，在1987年，10个人家（占总户数的18%）从县政府得到福利总计达2000磅大麦”。总之“很清楚，从1981年起帕拉牧民的生活水准已有很大提高”。

从一个美国人类学家的笔下真实的描述和记录中，我们看到了一幅和平、稳定、自由、幸福的西藏牧民的生活画面。他们既传统，又现代，传统的文化与现代的繁荣、发展相结合。这就是今日西藏牧民所走的有中国特色的社会主义道路。尽管这条道路并非一帆风顺，还有这样那样的有待完善的地方，但他们已经满意地选择了这条道路。

原载《中国西藏》，1992年夏季号

中国西藏文化的人类学研究

一、什么是西藏

研究西藏文化，首先要弄清楚什么是西藏。在国内，对西藏稍有了解的人都知道西藏自治区，它是一个地域概念，不是一个民族的名称。然而，现在国内外仍有不少人把西藏当作一个民族名称，称西藏族。包括我国沿海地区、台湾、香港和东南亚、拉丁美洲的华人，很多人只知西藏或西藏族，不知何为藏族。

在我国学术界普遍把英文中的“Tibet”译成西藏，而不是藏族。这大概是因为西藏这个名称的知名度高于“藏族”，形成了一种约定俗成的习惯，难以改正。记得1983年在拉萨召开第一次藏学讨论会时，就提出了这个问题，即用“藏学”还是用“西藏学”这个名称，说明这个问题仍然没有得到解决。那么为什么会出现这种不同的名称呢？这里面就包含着值得我们社会人类学家去讨论的文化问题。

首先藏族自称bod，到如今也没有什么变化（至少已有1000多年），但在藏族的传统历史地理概念中，把整个藏区分成三大部分：“上阿里三围，中卫藏四茹，下多康六岗”（甚至小到一个部落也划分上、中、下三个分支，一个村落分成上、中、下三

个村），这个范围除了包括今天西藏自治区的全部外，还有印度的拉达克、尼泊尔境内的一部分地区，以及锡金、不丹和我国东部的青海、甘肃、四川、云南省的一部分地区。藏族人自己认为今日以拉萨市为中心的西藏是藏族的中心，所以叫“卫”（dbul），以日喀则为中心的雅鲁藏布江流域地区叫“藏”（gt-sang），将东部以横断山区为中心的地区当作边远地区，故称khams，把居住在这些不同地区的藏族人叫康巴、藏巴、安多娃等。其实这些不同名称的藏族群体也还包含着一些不同特点的亚文化内容，如藏族传统文献中称“卫藏的宗教，康区的人，安多的马”。历史上卫藏地区是佛教起源之地，也是藏传佛教的圣地；安多地区自古以来以牧为主，马实际上代表了牧业文化。“康区的人”似乎不可思议，但细想也不难理解，康巴人以长得帅，打仗勇敢，经商有方而闻名全藏。这也许可以算作是藏族文化的一个特点，即把一个地区或国家群体的名称同当地的文化联系起来，如《五部遗教》说：“东方昴宿星升起来的地方，有圣典汉王；南方房宿星出现的下面，有宗教印度王；西方月亮下去的地方，有财宝大食王；北方北斗星出现的地方，有马王昌格萨尔。”从这些方位和地名的内容不难看出，历史上西藏从四周各国、各民族当中吸收的主要文化是什么。正是这样，使得藏族的古老文化形成了一个多源、多样、多重性的特点（有关这方面的内容可参看我的博士论文《论藏族文化的起源、形成与周围民族的关系》，中山大学出版社，1989 年）。

如果说以上所言是藏族按照自己的观念划分地区和民族的，那么藏族以外的世界对藏族的称呼就不大一样。西方人最早接触藏族似乎是从西部开始的，即今天的西藏阿里和印度拉达克地区，这些地区藏语称“stod bod”，于是有人认为英语中的 Tibet 是 stod bod 的变音，汉语中的“吐蕃”也由此而来，但这只是一家之言。也有人认为唐代汉藏文化交流频繁，吐蕃和唐朝时，唐自称为大唐，吐蕃不服而自称大 bod（bod chenpo），唐朝不愿把此名译成大而把“大”写作“吐”字，于是有了汉文中的吐蕃

之称，译成英文即 Tibet，这也是一家之言。还有人认为汉族最早接触藏族是从东部开始的，而东部藏区的古藏语中，各种名称前都要加一个“de”如 de kha（口），de sna（鼻），因此这些地方的藏族自称应该是 de bod，汉语音译为吐蕃。总之，众说纷纭，莫衷一是，但它说明了历史上藏族与周围各民族间的交流。说实话，要弄清这些问题，仅仅靠文献记载的考证是不够的，还有待于运用民族学、语言学、考古学等多学科的方法进行综合研究，这就是我的导师梁钊韬教授生前提倡的民族考古学研究方法，也是中山大学人类学系过去所倡导的人类学历史复原法。

那么西藏之名从何而来呢？简单地讲，西藏是它称，自清代开始出现，汉族取西藏地区的一个小地区名称即“卫藏”的藏，再加上它的地理位置在我国西部而称其为西藏，主要针对东部的康区而言。于是东部的藏区（包括今天的四川西北部和西藏的昌都等地区）叫东藏，然而过去的“西藏”和今天的“西藏”在地域上已有很大变化，传统的西藏不包括现在的西藏的昌都地区，而今天昌都是西藏自治区的一部分。因此当我们现在讨论、研究西藏文化时，一定要弄清楚什么是西藏。近年来，在国际藏学会上我常常遇到一些学者因弄不清传统的西藏与现代的西藏，文化上的西藏与地域上的西藏而感到苦恼。

这里重要的是要弄清楚文化上的 Tibet，也就是英文中的 Ethnic Tibetan 与行政区划和地理概念上的 Tibet。作为一个民族，藏族不仅居住在西藏自治区（据 1990 年统计，藏族总人口 459 万，西藏自治区 209 万，占总人口的 45.6%），还分布在四川（108 万，占 23%），甘肃（36 万，占 8%），云南（11 万，占 2.4%），青海（95 万，占 21%）。此外在印度拉达克、尼泊尔、锡金、不丹、美国、瑞士、英国、德国等 20 多个国家和地区分布着 10 多万藏族同胞。分布在这些地区的藏人有统一的文化身份，包括语言、心理、价值观念、信仰等。但不同地区的藏族，由于受不同外来文化的影响和民族文化的交融而形成了不同的特点，例如川西阿坝州一带的藏族与羌人长期生活在一起，他们的

服饰和习俗与羌族有一些相似的地方。他们和羌族一样喝咂酒，崇拜白石头，但其内涵却不一样。羌族把石头作为天神的象征，而藏族将其作为黑天金刚的象征。横断山区多山、多水，这里藏族的方言极为复杂，有人说这里是一条沟一种方言。形成这种多样性特点的原因是这一带自古以来就是藏族与多民族相融合的地方，有的地方藏族同化了其他民族，有的地方，同而不化出现了现在的双语区。因而这一带正是进行人类学、语言学和民族关系研究的好地方，许多地方迄今也是人类学、语言学尚未开垦的处女地。

就现在国内与国外的藏族而言，也有一些差别，我们国内的藏语中吸收了不少汉语借词，如：统战部、录音机、台球、胶鞋、卡拉 OK、面的……说明受汉文化的影响较大，而国外藏族的藏语中英语借词很多，如把电话说成 telephone。而且几代人后，国外不少小孩不会讲藏语，只讲英语、德语，现在在北京出生的一些孩子也只讲汉语。我想这些现象是文化交流的一种必然结果吧。现在卫藏的都市中干部职工子女结婚既有藏族传统仪式，也有戴红花、穿白婚纱等习俗。但无论如何，所谓 Tibet Culture 应包括所有藏族居住地区的文化。

二、藏学与人类学

当今世界上已形成了一个以藏族为研究对象的学科叫 Tibetology。所谓学科，藏学并没有自己独立的研究方法和基础理论系统，实际上是一个以藏族为研究对象的学科群的组合，无论从什么角度，运用什么方法研究，如从历史、语文、文学、哲学、美术、医学、地理等方面研究藏族，都被称为是藏学的一部分。

虽然我国汉族文献中记载藏族文化的历史可以追溯很早，汉、唐时就有了记载，但作为一门学科或者正式提出学科名称是从西方开始的。有人认为西方研究藏族历史文化，最早可以追溯

到公元17世纪。当时有一些传教士、旅行家、探险家闯入藏区，有了一些实地考察的记录。但总的来讲，公元17世纪以前，西藏与世隔绝，外国人对西藏几乎没有什么了解，至19世纪，西方开始有人较为系统地研究藏族，并提出了Tibetology这个名称，匈牙利的乔玛（Alexander Csoma de Koros，1784～1842）被认为是西藏学的鼻祖。1823年他从欧洲取道中东，前来亚洲寻找匈牙利人的祖先，结果没有找到匈牙利人的祖先却找到了藏族和藏族文化，找到了寺院和经典，找到了藏经，他被深深地吸引了。整整七八年他就待在拉达克没有回去，学藏文、当僧人，然后研究藏文。他出版了《藏英词典》、《藏文文法》等一些书，通过这些书，人们才注意到这片过去被认为是荒凉的土地上的文化，他开创了国外用藏文文献研究藏族历史、宗教和文化的风气。从那时起，西方人开始注意了解这个地方的文化，但这种了解和调查，在早期是极为艰难的，只有一部分勇敢的人闯进来了，想弄个究竟，或先睹为快。其中也有很多人死在藏区。那时高原上没有飞机、汽车这样的交通工具，全靠步行或骑马考察，其艰险可想而知，不过那个时期大多数研究西藏文化的人，是根据18～19世纪一些西方人运走的大量文献研究西藏的宗教、文化、语文等，现在我们称之为经院式的研究。1904年，西藏发生了历史上一件最重大的事件，就是西藏封闭的大门第一次被外国人的炮舰打开，英国人入侵西藏。西方的很多文献上称这次事件为open the door，他们认为这是西藏第一次向西方打开了大门。一方面西方的军队打到拉萨，另一方面西方人有更多的机会接触到西藏文化。从那时起西方人进来的越来越多，由于有了机会，一些地理学家、探险家、传教士从四面八方一个又一个地闯入世界屋脊的不同地区，他们回去以后写出不少东西，其中既有颇具价值的学术著作，也有不少故弄玄虚的令人毛骨悚然的游记、报告等，而且这样的著作越来越多。根据我的统计，在美国国会图书馆，有关西藏的各种文字的书籍有700多种。这些积累下来的大量书籍，使后代人对西藏产生了更浓厚的兴趣。我在美国印第安

纳大学做访问学者时，有14名来自不同院系的学生选修藏族历史课，其中有人就是在阅读这些书后对西藏产生了兴趣。但无论如何，在20世纪50年代以前，世界各国认识西藏文化的人毕竟是少数的专家学者，能够到藏区实地考察的更是寥寥无几。其中比较有名的如法国的两名探险家去过四川西部的一个牧区，两个人语言不通，虽化装成喇嘛，又雇了保镖，结果还是与当地牧民发生了冲突，一个被打死了，一个逃跑了，逃跑的人后来写了《西藏探险》一书。书中描写当地的风俗习惯很少，全书主要描述的是他们自己的经历，战争场面写得最生动。过去这类事情经常发生。因此，进入藏区的外国人既有成功的，也有失败的，但总的来说人数很少。1959年西藏发生叛乱，大量的藏族人出去了，据目前统计有十多万，分布在20多个国家，给国外研究西藏提供了一个很好的机会，许多国家出钱资助搞藏学，并请高僧喇嘛到日本、美国等地，传佛法、教藏语，一起研究教派史等等，出版了很多著作，并建立起藏学研究中心。跑出去的藏族人也带去很多资料，在国外办起了一些图书馆、培训中心……西方人和很多活佛、喇嘛、格西结合起来进行研究。但是这个时期人类学研究西藏仍然有不少困难，因为没有多少机会进行实地考察。因此虽然藏学研究有了发展，但人类学的研究仍然进展缓慢。大约从20世纪60～70年代开始，有一部分人类学家就开始关注西藏的社会文化发展。在不能进藏的情况下，就利用出去的藏胞来了解国内西藏社会文化的情况。这个时期出现了几位专家，现介绍如下：

1. Melvyn C. Goldstein　美国俄亥俄州西方储备大学人类学系教授、主任和藏学研究中心主任。他在60～70年代就对藏族产生了兴趣，并和藏族贵族的女儿结了婚，所以他的藏语口语非常好，他和藏族合作编了一个《拉萨口语辞典》，一般从美国到西藏考察的人都知道这部辞典。早期他曾在流亡藏人中进行调查，主要研究传统西藏社会，即1959年以前西藏的社会制度，发表了很多论文。他认为1959年前的西藏是封建农奴制社会，他的

这一观点引起了美国学界的争论，结果他在西方学者中成了少数派。为了论证自己的观点，他阅读了大量马列著作。中国藏学研究中心成立后第一个重点课题之一，也正是“西藏封建农奴制社会形态”，由多杰才旦总干事亲自主持，当时我们翻译了 Goldstein 的两三篇论文。他是改革开放以后第一个有机会在西藏农村牧区长期进行调查的西方人类学家。在藏北昂日县的牧区待了一年零四个月。他的代表作除了人人皆知的《喇嘛王国的覆灭》之外，还有《西部西藏牧民》等。

2. B. N. Aziz　美国人类学家，她是英国人类学家海门道夫（Chvis Toph von - haimendof）的学生，伦敦大学东方非洲研究学院的博士。20 世纪 60 ~ 70 年代，先后到尼泊尔和印度藏族地区进行调查，写出了有一定影响的专著，具有代表性的是《藏边人家》（Tibetan Frontier Families）。这是人类学上所说的 Case study，即个案研究，比较全面地叙述了我国西藏定日地区的历史与现状，但其重心在于探讨决定西藏家庭与婚姻形态的各种文化因素。她特别强调阶级和经济地位对家庭与婚姻的影响，但不承认西藏传统的农奴制社会，并发表论文与 Goldstein 针锋相对。与此同时，她大概是受美国妇女解放运动的影响，发表过不少有关西藏妇女的论文，用文献材料和实地调查材料相结合的方法，探讨西藏妇女的历史作用和地位。

3. Robert B. Ekvall　他的父母是传教士，使他有机会在甘肃长大，学藏语。其实此人从事藏族研究的历史更早，大约 20 世纪 30 年代，他就以甘肃为起点向西曾到过青海为主的牧区，时间长达 8 ~9 年。二战期间他到过许多地方，最后在美国西雅图的华盛顿大学当教授，在此他根据调查所得写下了大量有关藏族游牧社会的著作，其代表为《蹄上生涯：Fields on the Hoof》。迄今为止他仍是研究藏族游牧社会的人类学权威，现在研究这方面内容的人都在引用他的观点，很重视他实地调查的材料，他的著作每个专题都写得非常细致，如牧区的战争、法律等等。但总的来说，他有一个基本观点，就是环境决定论，他认为藏族游牧民

对开发世界生命的禁区——青藏高原作出了最重要的贡献，没有任何一个民族可以替代他们在这里生存下去并开发这些地区。他详细地分析了他们的性格，并认为这种性格是在这种艰难的高原环境中培育出来的。比如，他说牧区和农区有明显的不同，藏文资料中很早就将人们区分为牧民和农民，这不是一种简单的划分，而是代表了文化中的两种不同模式，一种生活在山谷农田中，另一种生活在辽阔无际的草原上，牧民从小生活在马背上，走路也昂首挺胸，从不低头，无论是唱歌跳舞还是做其他事，都非常豪放。与此相比，卫藏地区的人则无论做什么都埋着头，露出谦恭的样子，而且重视等级划分，两者非常不同。牧民无论多么劳累甚至有生命危险的时候，当问他们“辛苦吗?”他们的回答都是“不辛苦”。艾克瓦尔认为这不仅仅是语言问题，它所反映的是牧民的性格。在艰难环境下只能有不畏惧的精神，否则就无法生存下去。这种精神使他们喜欢战斗。牧民们认为，一个人能面对面公开从另一个人那里抢东西是勇敢的，而视无人的时候偷偷摸摸拿东西为可耻，即使是一根针也一样。两个部落间因为有人砍去一条牛尾就可以爆发战争，相互的兼并经常发生。艾克瓦尔认为高寒、缺氧、紫外线强烈等因素对人的性格有很大影响，容易造成人情绪的剧烈变化，容易兴奋、好斗。

4. Nancy E. Levine　她受过多年严格的专业训练，是洛杉矶加州大学人类学系教授。20 世纪 70 年代由于无法来中国内地，所以她主要在尼泊尔藏区进行考察，前后大概在尼泊尔北部藏区生活了三四年。那里条件非常艰苦，通过调查，她写下了《一妻多夫制的动力：The Dynamics of Polyandry》一书，这本书运用最新人类学理论，探讨了藏族地区比较特殊的婚姻形态即一妻多夫制。关于这种制度，人类学家存在许多不同的看法。她认为这种婚姻家庭关系仅仅从经济和地理环境的角度进行解释是不够的，必须从当地的血缘关系、文化观念、民族特点、政治结构、地区经济、人口分布、心理素质等多种因素综合论证这种婚姻形态存在的原因。她认为传统上的土地制度是这种婚姻制度存在的

重要因素，土地制度的变化往往会引起家庭结构的变化。在西藏的传统观念中，土地是不可分的，而且世代相传，尤其是对于比较富裕的贵族家庭，分土地不仅仅是财产分割，而且还意味着地位下降。若数个兄弟共妻，家庭内部每个人有不同的分工，往往也比较富裕。藏族传统观念中认为一妻多夫的家庭是最好的，但不容易维持。这种家庭能否稳定，妻子在其中起很大作用。这本书的价值在于全面地剖析了一个地区的藏族社会，可以与其他地区的二手资料进行比较研究。

此外还有一些研究西藏文化的西方人类学家，限于篇幅，兹不一一介绍。从20世纪70年代开始，国际藏学有较快的发展，始于70年代的国际藏学会每两三年召开一次，但有关西藏文化的人类学研究论文仍然很少。直到近十年来，随着西藏对外开放，国际藏学界的人类学家异军突起，1990年在瑞士苏黎世召开了西藏—喜马拉雅国际人类学大会。1995年6月18日至24日，在奥地利格拉兹（Graz）召开的第七届国际藏学会上，有30多个国家的300多名代表参加，提交大会的论文包括了人类学、历史学、文学、语言学、艺术考古、哲学、宗教、传统科技、计算机开发等10个不同专题，人类学第一次在国际藏学会上有了独立的论坛，而且发言人数多达50多名，是会议上发言人数最多的论坛。

三、当代人类学研究西藏文化时所关注的几个问题

（一）改革开放政策给西藏带来的变化

十多年来，中国的改革开放引起了世界各国的重视，认为这场改革必然会对传统文化产生巨大的冲击，甚至有人称这场改革是一场具有历史意义的革命。在这种情况下，不少人类学家也非常关心西部的少数民族地区，尤其十分注意改革开放对被认为保留了最多传统文化的西藏究竟会产生什么影响。按人类学的一般

理论而言，现代化、城市化、市场经济化、工业化，必然会造成传统社会走向世俗化，从传统转向现代社会。但是也有著名的人类学家调查所得出的结论恰恰相反，他们提出了“文化复振运动”（Cultural Revitalization）的概念，这种观点首先来自于 Anthany Wallace。这位美国人类学家认为，20 世纪 80 年代以后，藏区确实出现了传统文化的复兴运动，其内容包括财产的私有化（分财到户）、宗教的复兴等等。甚至有人认为复兴运动从来没有像现在这样狂热，特别是宗教信仰，不仅恢复了很多旧寺庙，还建立了新寺庙。去年我们去川西北藏族牧区调查时发现，有的县僧人人数已超过了解放前，还建立了不少专门学习佛教的学院（有公办的，也有民办的）。有个民办佛学院里不仅有藏族，还有 400 多名汉族僧人在那里学习。其中有教授、商人……还有来自美国、香港、新加坡等地的佛教信徒。在一个只有 30 多万人的县里，竟然有三四千人在民办佛学院里，而且管理上井井有条。我们现在还很难解释这种现象，它既是对传统宗教的复兴，也掺杂了很多现代因素。奇怪的是它的管理者否认这里是寺庙，它确实拥有一套与正规院校相同的管理体系，而且与一般寺院不同的是，它在国内 20 多个省市和国外都建立了分支机构。这说明藏传佛教已经不再局限于青藏高原，而是逐渐向内地和国外发展，其中美国已有 20 余万信徒。许多人对此感到困惑不解。改革开放以后，随着市场经济的发展，为什么藏区的一些传统文化获得复兴？为什么农牧民开始追求传统的宗教活动和生活方式呢？这是当代人类学家所关注的重要内容之一。1995 年我们对藏族牧区家庭进行细致的调查，一般来说，现代社会中核心家庭是普遍趋势，但我们所调查的 50 户中，自 20 世纪 80 年代以来扩大式家庭反而增加了，三代以上的家庭和人口也增加了。那么这种情况与传统文化的复兴是否有什么关系？各种政策对此产生了什么影响？这是目前人类学家所关注的一个方面。正如一位德国人类学家所说，自 80 年代初期公社化解体，牲畜私有化以后，牧民的生活又趋于回到传统的方式。也就是说，虽然改革使牧民

的牲畜增加、生活改善，但生产方式仍然如旧，并未因此而衰落。我们还可以再举些例子来说明这一问题。如不少村落选举村长时，主要依照传统的标准要求，一要会说，二要有威信，三要公平；牧民们和部落之间的纠纷也以传统方式进行调解；人们生老病死要请喇嘛祈祷；举行传统葬礼；1986 年划分草场时，各部落纷纷要求回到传统的草原上；人们结婚时又开始讲究血缘……

但是，我们必须注意到，一些西方人类学家只看到了当前藏区农村、牧区变化的一方面，即传统文化的复兴，而没有看到变化的一面，如都市化问题，比如离拉萨只有几公里的堆龙德庆，以前完全依靠农业，但自从拉萨对外开放，这里的人也纷纷寻找致富门路，一个乡里就有 80 多辆车跑运输，全部为 20 世纪 80 年代以后购买。起初由于语言，也有很多困难，但他们学得很快，现在不仅能讲汉语，有些还学会了简单的英语，而且待客热情。原来这里的干部有一项重要任务就是动员家长送孩子上学，但现在父母在实际的经济发展和市场竞争中深深体会到必须送孩子上学，而且希望送到拉萨去读书。当然西藏的都市化和内地有所不同，例如当地居民很多都不愿离开家乡的村落而移入城里居住。

改变人们生活方式的因素有很多，但最基本的是市场经济，这是无法回避的。我们 1995 年考察的牧区以往除了粮食和茶叶之外，完全自给自足，以前很少有外人去过。现在他们开始走入市场经济，发现许多商品非常有用。为了购买商品，必须出卖牲畜以换取货币。这种变化虽然缓慢，却是深刻的。它带来了两种后果，一是牧区从自给自足转向市场经济，二是有些牧民丧失了牲畜，或草畜矛盾越来越严重，只好另谋生路，被迫走向市场。因此，牧民们越来越多地依赖商品经济，其结果就是传统的经济模式和生活方式被逐渐打破。

世界各地无数的例子表明，游牧民生活方式的改革是由政治和经济两方面的原因造成的，有些地区游牧民被迫采取定居，其

牧场缩小转化为农田，而藏族牧民的生活和经济模式在过去几个世纪中基本没有发生过大的变化，而其生产方式（即依赖自然的粗放经营方式）却未因此而衰落，例如川西北地区，农业和牧业并存的战略使当地居民不仅可以维持生计，而且由于根据不同的海拔高度采取不同的土地使用方式，使那里现有的资源得到了合理利用。迄今为止，游牧业还没有找到更有效的替代产业以适合于被称为世界屋脊的高海拔草原，未来最好的出路也许就是商品畜牧业和旅游业等。20 世纪 50 ~ 60 年代曾尝试过铲草种粮的改革，结果普遍失败。那么未来西藏畜牧业的出路究竟在何处？这是当代人类学关注的问题之一。

（二）35 年来流亡南亚的藏族牧民在经济文化上的适应性

1959 年，大约有 8 万藏族人随达赖喇嘛逃到印度、尼泊尔和不丹，他们现在分别居住在 53 个聚居点内，这些社会的建立为他们奠定了一个生存的经济基础，同时也为他们提供了保存自己文化特征的一种可能性。今天在这些社区共建立了 85 所藏族学校和 150 座寺院。这些聚居区的藏胞从事农业、手工业和服装加工业，由于工作努力、精于生意以及多数人所具有的超过东道国居民的适应能力，他们的生活水平超过了东道国社区成员的平均水平。这一事实导致了一系列的文化冲突，近年我们常闻流亡藏人与东道国居民发生冲突的事件。这既是文化冲突，也是经济利益的冲突。但总的来说，二者目前仍然能保持基本和谐，其原因就在于这些藏胞为贫穷的东道国创造了就业和增加收入的机会。在这些社区中所兴起的世俗教育和私营企业扩大，带来了新的社会分化形式。藏胞积极参与东道国的经济生活，尤其在一些发达国家内，使藏胞的传统文化面临着许多难以预料的挑战和潜伏着使传统文化失落的危机。西方现代文化和市场经济的强大冲击，使流亡藏胞的传统文化变迁更加突出。为了不使自身被同化，为了加强文化特征，虽然他们作了各种努力，包括宣传佛教、建立寺院和藏胞聚居区等，但市场经济的诱惑和个人自由化的强烈欲望，很难使他们如愿以偿。西藏改革开放以后，老一辈

的藏胞纷纷回国定居，想必与此有关吧。总之他们的发展变化如何，也是当代人类学家研究的课题之一。

（三）物质文明与社会文化

一般认为，都市化、现代化必然会促进人们的世俗化，逐渐减弱个人对传统基本教义的信仰。马克斯·韦伯甚至认为宗教可能是现代化的障碍之一，是传统的堡垒，是与科学水火不相容的，但事实并非都是如此。例如在美国，社会上信教的人不是减少了，而是增加了，过去信一种宗教，现在信多种宗教。如果说科学技术和都市化的发展使人们更多地征服自然、改造自然，那么这种发展也使人们越来越多地为机器所控制。陌生的社会、陌生的面孔和无法预料的社会问题，使人们又重新走向宗教，甚至比以往更加狂热。现代社会中很多人不想有压力和竞争，但无法实现，一种无形的超自然的力量、异己力量正在引导他们向宗教靠近。前面说过，美国拥有 20 万佛教徒，他们经常上千人聚集在一起听喇嘛讲经，一个又一个修行中心已成为人们夜晚聚会和精神寄托的场所，昔日山沟里的普通喇嘛如今变成美国社会的高贵客人，有不少人甚至不惜以 250 美元的高价去接受一个西藏喇嘛灌顶。一个台湾籍的年轻朋友告诉我，他曾经有过上百万的资产，如今家破人亡，“在这里没有一个值得信赖的人，连朋友都敢欺骗朋友”。于是他全身心投入藏传佛教中，相信打坐、祈祷会使他重获新生，善心待人会得到好报。

在藏传佛教逐渐狂热起来的情况下，在美国研究藏传佛教的人也越来越多，并且形成从两种不同的角度研究宗教的趋势：一是从现代科学的理论方法解释宗教，研究藏传佛教的教义、哲学、仪轨等等；另一种是自己先入门修行，然后翻译经典、解释宗教，类似于神学宗教的研究方法。

那么，如何理解和分析改革开放以后，随着西藏经济的迅速发展，人民生活日益改善的同时，以宗教为象征的一些传统文化也一度得到了加强和复兴？这也是当今人类学家所关注的焦点之一，其实，这种被称为旧传统文化复兴的现象，不仅在西藏，而

且在沿海各地农村近十多年来也纷纷出现。报上报道的有关封建迷信和大规模造坟的情况即是一例。事实证明，人类社会的健康和进步必须在坚持物质文明的同时，坚持精神文明。经济虽是基础，但其发展离不开与社会发展协调，当今世界许多发达国家之所以出现不少难以解决的社会问题，其重要的原因就是只重视物质文明和科技发展，忽略了社会文化的协调发展。由此，我想到，我们人类学界研究西藏文化，同样要充分考虑经济发展（尤其是市场经济的发展）对人们精神的影响以及如何促使西藏的经济与社会协调发展等问题。

原载《社会文化人类学讲演集》，
天津人民出版社，1996 年

略论藏语辅音韵尾的几个问题

藏文创制于1300多年前的吐蕃时代，是一种历史颇为悠久的拼音文字，而且迄今字母形式基本上没有大的变化。现代语言学家认为书面藏语“基本上反映了1000多年前藏语的面貌”①。本文所说古藏语是指中古以后的书面藏语。

一、古藏语辅音韵尾确曾发音

研究藏语语音的历史演变，有一个极好的有利条件——有丰富的藏文历史文献可资稽考。就藏语的辅音韵尾而言，据文献记载，古藏语（主要指公元7世纪以后）的辅音韵尾比现在多而复杂。正如马学良先生所说，“不仅有单辅音韵尾 - r、 - l、 - s，后者如 - ms、 - nd、 - ŋs、 - bs、 - gs、 - ld 等”②，还有 - rd，如སྦྱརད sbjard “合”、“人事”（见《唐蕃会盟碑》）。关于这

① 马学良：《彝语“二十”、“七十”的音变》，载《民族语文》1980年第1期。

② 同上。

些复杂的辅音韵尾在现代藏语各方言中的变化，我们姑且暂置不论。先说这么多辅音韵尾在古藏语里是否都曾发音，笔者认为这是毫无疑问的。

（一）从汉文的对音材料中得到证明。我们知道，在汉文的历史文献材料中，每当提到藏族的人名或地名时多用译音。这些译音的人名或地名显然不可能脱离当时当地人们的实际读音，至少必须和当时人们日常使用的语音相接近。因此，历代汉文史料中关于藏族人名或地名等的译音材料往往真实地反映出历史上藏文的读音特点。

例如公元 823 年用汉藏两种文字对照写成的《唐蕃会盟碑》，其中有如下一些人名的译音可以说明古藏语中韵尾是发音的：

藏文ཁྲི་སྲོང་བཙན་ khri sroŋ brtsan，汉文对音是“弃宗弄赞”，其中“弄”与藏文 sroŋ 对音，它们都是收 - ŋ 韵尾；藏文རྒྱལ་བཟང་འདུས་ཀོང་ rgjal bzaŋ ɦdus koŋ，汉文对音是“颊藏弩悉恭”，其中“悉”是藏文 ɦdus 的韵尾 - s 的对音。

类似的音译在唐以后的历代汉文历史文献中也常出现。如《旧唐书·吐蕃列传》和《资治通鉴》中把赤松德赞 khri sroŋ lde brtsan 译作“气黎苏笼猎赞”，《通典》中译作“气犁悉笼纳赞”，《新唐书·吐蕃列传》和《册府元龟》中译作“气黎苏笼腊赞”。其中“悉笼”或“苏笼”的“笼”无疑与藏文 sroŋ 一字有相同的韵尾 - ŋ。

众所周知的吐蕃领袖松赞干布，在汉文献中记为“器宗弄赞”、“弃宗弄赞”、“弃苏农·弄赞”等，均为藏文 khir sroŋ rtsan 的对音。其中“弄”或“农”所收韵尾与藏文韵尾 - ŋ 明显对音。同样墀都松 khri ɦdus sroŋ 译作“器弩悉弄”，“速”的韵尾与 - ŋ 对音。

元代西藏的地名 mŋaɦ ris skor gsum 译作“纳里速·古儿孙”，“速”的韵尾与 - s 对音，“儿”与韵尾 - r 对音。dbus 译作“乌思”，khams 译作“甘思”，tshal pa 译作“搽里八”。人

名 fiphags pa 译作“八思巴”或“怕克思巴”，在这些译音字中，“思”与藏文韵尾 -s 对音，“里”与“-l”对音，“克思”与“-gs”对音。

清代西藏第十三任摄政 figjur med rnam rgjal 汉籍译作“珠尔墨特纳穆扎尔”，其中前一个“尔”与 -r 对音，“特”与 -d 对音，“穆”与 -m 对音，后一个“尔”与 -l 对音。

类似上述对音实例举不胜举，无需赘述。

（二）藏族历史上著名的学者班智达噶玛·司徒大师，曾在《藏文文法注疏》一书中说：“要想正确拼读藏文，唯有藏区东北的安多和嘉戎地区藏文的拼读法才是正统的拼读法，在他们的诵读声中前加字、上加字和后加字的音，都能清楚地读出。”这里所说“后加字”就是我们所说的辅音韵尾。现经调查证明，司徒大师的话是正确的。安多方言不少地方话中，至今保留着韵尾的读音，嘉戎语中保留的更多。试比较：①

藏文	转写	嘉戎	韵尾对音	汉义
སྒར་	sgar	zger	-r 对 -r	帐篷
སྤྲུལ་སྐུ་	sprul(sku)	spral(sku)	-l 对 -l	活佛
སྤོས་	spos	spos	-s 对 -s	香
སྨན་	sman	smon	-n 对 -n	药
འདོན་	fidon	kadon	-n 对 -n	念
སྐོར་	skor	kaskor	-r 对 -r	绕圈
ནག་	nag	kənak	-g 对 -k	黑
གཉིས་	gȵis	kənes	-s 对 -s	二
གསུམ་	gsum	kəsem	-m 对 -m	三
དྲུག་	drug	kət ʂok	-g 对 -k	六
བརྒྱད་	brgjad	wurjet	-d 对 -t	八

① 材料来源：嘉戎语读音参看孙宏开《羌语支属问题初探》，载《民族语文研究文集》，青海民族出版社，1982 年。道孚话读音参看胡坦《藏语（拉萨话）声调研究》，载《民族语文》1980 年第 1 期。金鹏主编《藏语简志》，民族出版社 1983 年。

གཏུབ་	gtub	ɣtəp	－b 对－p	切
གཟིག་	gzig	ɣzuk	－g 对－k	豹
སྤྲིན་	sprin	sprən	－n 对－n	云
དྲིལ་	dril(bu)	dʑəl(pə)	－l 对－l	铃
སྣུམ་	snum	snam	－m 对－m	油
འཕུར་	ɦphur	nphər	－r 对－r	飞
སྙིང་	sȵiŋ	sȵoŋ	－ŋ 对－ŋ	心
སྐུད་པ་	skud pa	rkət	－d 对－t	线
སྨན་	sman	smen	－n 对－n	药
ཐབས་	thabs	thap	－bs 对－p	方法
དོམ་	dom	dom	－m 对－m	狗熊
འཁོར་	ɦkhor	ŋkhor	－r 对－r	转

现代国内外藏语专家，多数都认为藏语安多方言和嘉戎语都较多地保持着早期藏语的语音面貌。例如，古藏语没有声调系统，现代的安多方言和嘉戎语也没有声调系统。因此，以上所举嘉戎语和道孚话中辅音韵尾读音的实例，也说明古藏语中辅音韵尾是要发音的。

二、古藏语辅音韵尾的变化

古藏语中的辅音韵尾在现代藏语各方言中有些什么变化？这是本文要探讨的第二个问题。总的来讲，古代复杂的辅音韵尾在现代藏语各方言中日趋简化。其中复辅音韵尾在国内藏区各地都已不复存在。甚至书面语中也消失了一部分，如－nd，－rd，－ld等。单辅音韵尾有的完整保留，有的变音，有的脱落消失。其变化情况各方言不尽相同，下面按方言依次进行比较研究。

（一）卫藏方言

这个方言主要分布在西藏自治区境内。按藏族传统的划分，

这个方言包括 Stod skad（上部话，即阿里一带的话）的一部分，Gtsang skad（后藏话）的全部，Dbus skad（前藏话，即拉萨一带的话）的全部，Lho skad（山南话）的全部。操卫藏方言的人占西藏人口的大部分，所以又称 Gʂuŋ skad，即官话。

古藏语的辅音韵尾在卫藏方言中保存得比较完整的是 – mg、– ŋ、– r 三个。其他的韵尾有的脱落，有的变异，试比较如下[①]：

藏文	转写	拉萨	澎波	日喀则	韵尾变化情况	汉义
འབུམ་	fibum	pum ˩˦	pom ˩˦	pum ˩˨	– m→ – m	十万
བརྡུང་	brduŋ	tuŋ ˩˨	tuŋ ˩˦	tuŋ ˩˦	– ŋ→ – ŋ	打
རྒས་	rgas	kɛ? ˩˨	kɛ? ˦˥	kɛ? ˩˦ wa ˥˧	– s→ – ?	老
གཉིས་	gȵis	ȵi ˥	ȵi ˥	ȵi ˥	– s→脱落	二
དངུལ་	dŋul	ny ˥	nyː ˥	nuː ˥	– l→脱落	银
གཡག་	gjag	ja? ˥˧	ja? ˥˧	ja? ˥˧	– g→ – ?	公牦牛
སྨན་	sman	m ɛ̃ ˥	m ɛ̃ ː ˥	m ɛ̃ ː ˥	– n→脱落	药
ལུད་	lud	ly? ˩˨	ly? ˥˧	ly? ˩˦	– d→ – ?	溢
མགྱོགས་པོ་	mgjogs po	co? ˩˨ kɔ ˥˧	nco? ˩˨ po ˥˧	co ˩˨ ko ˥˧	– gs→ – ?	快
རྟགས་	rtags	ta? ˥˧	ta? ˥˧	ta? ˥˧	– gs→ – ? 或 – k	记号
གསེར་	gser	se ˥	seː ˥	ser ˥	– r→脱落、或 – r	金
གཏུབ་	gtub	tup ˥˧	tup ˥˧	tup ˥˧ pa ˥˧	– b→ – p	切
བརྡིབས་	brdibs	tip ˩˨	tip ˩˨	tip ˩˦	– bs→ – p	倒塌
ནུབ་	nub	nu? ˩˨	nup ˦˥	nup ˩˦	– b→ – ? 或 – p	西
འབྲོག་པ་	fibuog pa	t ʂok ˥˧ pa ˥˧	nt ʂok ˩˨ pa ˥˧	t ʂok ˩˨ pa ˥˧	– g→ – k	牧民
ཟངས་	zaŋs	saŋ ˩˨	saŋ ˥˧	saŋ ˩˦	– ŋs→ – ŋ	铜
སྣུམ་	snum	num ˥	num ˥	num ˥	– m→ – m	油
འཕུར་	fiphur	phir ˥	phiː ˥	phir ˥	– r→ – r	飞
གཙིར	gtsir	tsir ˥	tsiː ˥	tsiːr ˥	– r→ – r	挤
ཤིང་	ɕiŋ	ɕiŋ ˥	ɕiŋ ˥˧	ɕiŋ ˥	– ŋ→ – ŋ	木
སྒམ་	sgam	kam ˩˦	kam ˩˦	kam ˩˦	– m→ – m	箱

从以上的例词比较中我们可以看到，在卫藏方言中，古复辅

① 材料来源于金鹏主编《藏语简志》。

音韵尾有的脱落，有的简化变异。简化变异的情况是 - bs→ - p，- ŋs→ - ŋ， - gs→ - ʔ 单辅音韵尾中 - m， - ŋ， - r 较完整地保存了古韵尾原貌。其中 - r 在部分地区的字音中则已脱落。古塞音韵尾 - b、 - d、 - g 出现两种情况，一是脱落，二是变异，即 - b 变为 - p 或 - ʔ - d 变为 - ʔ - g 变为 - k 或 - ʔ 变化的特点是浊辅音韵尾清化或转为喉塞音。古韵尾 - s 和 - l 消失较多。据调查，卫藏个别地区也还保留有韵尾 - l。从发音部位分析，舌尖前音如 - s、 - n、 - d 大都不是脱落就是变异。舌根音 - ŋ、 - g 和双唇音 - m、 - b 等大都保存，部分变异。鼻音韵尾除 - n 外大都保留得比较完整。塞音韵尾变异的多，而且变为喉塞音 - ʔ 的最常见。其他 - l、 - r 等被称为“流音”的韵尾基本脱落。

（二）康方言

康（khams）方言主要分布在西藏自治区的昌都专区和那曲专区、四川省的甘孜藏族自治州、云南省的迪庆藏族自治州、青海省的玉树藏族自治州和西藏阿里专区的改则县等地。这个方言分布广泛，内部差别也较大。下面所选昌都、甘孜、乡城三地的话大体可以代表康方言的特点①：

藏文	转写	昌都	甘孜	乡城	韵尾变化情况	汉义
འབུམ་	ɦbum	nbum ˦˥	nbə ˩˧ te ˥˧	nbũ ˥	- m→ - m 或脱落	十万
བརྡུང་	brduŋ	duŋ ˥˧	dỹʔ ˩˧	dõ ˥	- ŋ→ - ŋ 或脱落	打
རྒས་	rgas	gɛː ˥	ge ˩˧	geː ˥	- s→脱落	老
གཉིས་	gȵis	ȵiː ˥	ȵi ˥	ȵə ˥˦	- s→脱落	二
དངུལ་	dŋul	nyː ˥	ŋiː ˥	ŋɯː ˥	- l→脱落	银
མདུད་པ་	mdud pa	ndy ˩˧ pA ˥˧	ndə ˩˧ pa ˥˧	ndi ˩˧ pa ˥˧	- d→脱落	结子
སྒམ་	sgam	gÃ ˥	guː ˩˧	gã ˥	- m→脱落	箱
གཡག་	gjag	—	jɑʔ ˥˧	ʑaʔ ˥˧	- g→ - ʔ	公牦牛
སྨན་	sgam	m̥ẽ ˥	meː ˥	m̥ẽ ˥	- n→脱落	药
མགྱོགས་པོ་	mgjogs po	ndʑo ˥˧	ndʑu ˩ pa ˥˧	ndʑɐʔ ˨˩ pa ˥˧	- gs→ - ʔ 或脱落	快
གསེར་	gser	sEː ˥	seː ˥	seː ˥	- r→脱落	金
གཏུབ་	gtub	tøʔ ˥˧	təʔ ˥˧	tuʔ ˥˧	- b→ - ʔ	切

① 材料来源于金鹏主编《藏语简志》。

འབྲོག་པ་	fibrog pa	ndʐoʔ˩	ndʐo˩pa˥	—	-g→-ʔ	牧民
ཟངས་	zaŋs	suŋ˩	suː˩	s õː˩	-ŋ→-ŋ 或脱落	铜

从以上例词的比较中可以看出，古辅音韵尾在康方言中基本消失，剩下一个喉塞音韵尾-ʔ 也是变异的结果。只有邻近卫藏方言区的昌都话中还保留鼻音韵尾-m 和-ŋ，但它很难代表整个康方言的特点。

（三）安多方言

安多方言主要分布在甘肃和青海两省的各藏族自治州及四川省甘孜和阿坝藏族自治州的部分地区。安多方言虽然分布的地区很广，但方言内部的差别较小，交谈时没大困难。这同安多方言的分布多半是牧区有关。西至阿里、羌塘，东至甘南的辽阔草原都是牧区。与此相反，安多方言中的农区各地的话则差别非常明显。例如道孚话在西宁地区的藏族听来犹如另一个民族的语言，很难听懂。不过，无论是牧区话还是农区话，安多方言总的特点是保留古辅音韵尾较多。具体变化情况见下面的比较①：

藏文	转写	道孚	贵南	玛曲	韵尾变化情况	汉义
འབུམ་	fibum	nbəm	mbən	nbəm	-m→-m	十万
བརྡུང་	brduŋ	rdoŋ	rdoŋ	doŋ	-ŋ→-ŋ	打
རྒས་	rgas	rgi	rge	gi	-s→脱落	老
གཉིས་	gȵis	ɣȵi	ɣȵi	ɣȵi	-s→脱落	二
དངུལ་	dŋul	rŋəl	ɣŋu	ŋu	-l→-l 或脱落	银
གཡག་	gjag	ɣjɑ	ɣjak	ɣjak	-g→-k	公牦牛
སྨན་	sman	smen	r m̥an	ɣan	-n→-n	药
མཕྱོགས་པོ་	mphjogs po	mɟo pa	nɟjokmo	——	-gs→-k	快
རྟགས་	rtags	rtɑ	rtak	ɣtak	-gs→-k	记号
གསེར་	gser	gsər	ɣser	ser	-r→-r	金
འཛིབ་	fidʑib	ndʑəp	——	ndʑəp	-b→-p	吮
འབྲོག་པ་	fibrog pa	mbropᴀ	——	ndʐokpa	-g→-k	牧民
ཟངས་	zaŋs	zo	——	saŋ	-ŋs→-ŋ	铜

① 材料来源于金鹏主编《藏语简志》。

ནུབ་	nub	nəp	——	nəp	-b→-p	西
བསྡད་	bsdad	zdu	——	daʔ	-d→-ʔ	坐
སྐུད་པ	skudpa	rkət	——	ɣkət	-d→-t	线

从以上道孚、贵南、玛曲三个地方话的比较来看，安多方言不但保存古辅音韵尾较多，而且-r、-l、-m、-n、-ŋ 等也完整地保留着，读音不变。这是安多方言辅音韵尾的主要特点之一。至于其他韵尾的变化情况与卫藏方言大同小异。即：一是简化，复辅音简化为单韵尾，如-gs→-k（包括变异）；二是变异，主要是塞音韵尾，如-b、-d、-g 变为-p、-t、-k，也就是清化；三是完全脱落。

另外，据瞿霭堂同志介绍[①]，部分古辅音韵尾在安多方言中出现合并的现象。这是一种特殊的古韵尾简化形式，其他方言中很少见到。情况如下：

A. 夏河-d 和-l 合并读-l，如［brigjad］→ɣdʑal 八，［nad］→nal 病，［ɕel］→xhel 玻璃。

B. 乐都-m 和-n 合并读-n，如［lham］→han 鞋，［gnam］→ɣnan 天，［sman］→ɣman 药。

C. 炉霍-b 和-m 合并读-p，如［srab］→sap 马嚼子，［ʑab］→ʑap 底，［sgam］→ɣgap 箱子，［lam］→lap 路。

总之，藏语方言中韵尾变化情况可以简单归纳如下：

1. 古藏语的辅音韵尾在现代各方言中总的趋势是向简化和脱落的方向发展。

2. 古藏语辅音韵尾的简化和脱落大体有两种形式：第一，复辅音韵尾简化为单辅音韵尾。第二，单辅音韵尾中的浊声韵尾（除-r，-l，-m -n，-ŋ 外）清化，塞音韵尾变为喉塞音。另外，藏语三大方言中安多方言保留的辅音韵尾较多；卫藏方言塞音韵尾部分保留，部分演化为喉塞音；康方言只剩下一个喉塞音韵尾

① 见瞿霭堂《藏语安多方言韵母演变情况提要》，载《民族语文研究文集》，青海民族出版社，1982 年。

-ʔ。以上是大致而言，各方言因地区不同韵尾的发展进程也不完全相同。如昌都话虽属康方言，但保留着鼻音韵尾。这类特殊的问题，只能从地区间影响来解释。

（四）羌语借词中古藏语辅音韵尾的变化

藏语和羌语是同语族的语言，讲这两种语言的民族在历史上有非常密切的联系。所以羌语中（主要指北部方言）出现很多藏语借词。从这些借词中我们同样可以看到古藏语辅音韵尾的一些变化规律。

1. 基本保留并保持原读音。这里有鼻音韵尾-ŋ，-n，-m 和舌音韵尾-r，-l，-s。下面各举三例①：（-m 出现频率小，仅有一例）

	藏文	转写	羌语（北部方言）	汉义
-ŋ	སེང་གེ་	seŋ-ge	siŋgi	狮子
	དུང་	duŋ	tuŋ	号（吹的）
	དགེ་སློང་	dge-sloŋ	gəslɑŋ	比丘
-n	སྨན་	sman	sman	药
	ཙན་དན་	tsan-dan	tsandən	檀香
	གཟན་	gzan	zan	袈裟
-m	སྒམ་	sgam	rgambu	箱子
-r	སྣ་ཀོར་	sna-kor	snakar	牛鼻圈
	འཁོར་ལོ་	ɦkhor-lo	khurlu	轮子，转经筒
-l	ཤེལ་	ɕel	ɕil	玻璃
	དམྱལ་བ་	dmjal-ba	ʁŋ̥alwa	皮风箱
	ཁོལ་མོ་	khol-mo	khulmu	地狱
-s	སྤོས་	spos	spus	香
	སངས་རྒྱས་	saŋs-rgjas	sɑŋrdʑis	佛陀
	ལས་དོན་	lɑs-don	lɑstuŋ	工作

以上情况与藏语安多方言基本相同，但有两个不同点值得我

① 材料引自刘光坤《羌语中的藏语借词》，见《民族语文》1981 年第 3 期。

们注意。第一，舌尖韵尾-s 在国内藏语各方言中完全脱落，而羌语北部方言中仍然保存，这说明羌语的读音更接近古藏语。第二，鼻音韵尾在双音节词中由于受后面辅音的影响发生变异，-ŋ 变为-m，-n 变为-m 或-ŋ。如：གླང་པོ་ཆེ་（gra˪ potɕhe）“大象”，羌语读作 ʁlambutɕhi；དགོན་པ་（dgonpa）“寺庙”，羌语读作 rgamba；མཚོན་ཆ་（mtshontɕha）“武装”，羌语读作 tshuŋ ʂa。这种变化在藏语各方言中不曾发现。另外韵尾-s 在少部分情况下也有变读为 z，t 的。

2. 塞音韵尾-b、-d、-g 发生变异，-b 变为-p，-d 变为-t，-g 变为-k。这种变化同藏语完全一样，即浊韵尾清化。但羌语中韵尾-g 除变为-k 之外，还可变为小舌韵尾-q。这点藏语中不存在，藏语没有小舌音。下面各举三例：

	藏文	转写	羌语（北部方言）	汉义
-g	གོང་ཐག་	goŋ-thag	kuŋthɑk	前隔
	འབྲུག་	ɦbrug	b（r）əɹk	龙
	འབག་	ɓɦba	baq	面具
-d	ཆད་འགེལ་	tɕhad-ɦgel	tʃhatka	处罚、施刑
	བྱ་རྒོད་	bja-rgod	piarguət	鹫
	སྨད་	smad	sŋ̥at	后隔
-b	རྔ་ཡབ་	rŋa-jab	rŋuajap	鼓槌
	ཡོབ་ཆེན་	job-tɕhen	japtʃan	马蹬
	ཆབ་ཁང་	tɕhab-khaŋ	tʃhaxaŋ	厕所

3. 复辅音韵尾发生简化，变为单辅音韵尾。这同藏语中的变化一样，不再赘述。

三、新的语音现象

在任何一种语言的历史发展过程中，部分语音的简化或脱落，总会引起一些新的语音现象。古藏语辅音韵尾的简化和脱

落，引起一些什么样的新的语音现象呢？

1. 古韵尾的脱落引起元音发生变化。第一，舌尖前韵尾的脱落引起元音延长，出现长元音。如：

藏文	转写	澎波	甘孜	元音变化	汉义
དངུལ་	dŋul	nyː ˥	ŋiː ˥	ul > yː，iː	银
སྨན་	sman	m ẽː ˥	meː ˥	an > eː	药
གསེར་	gser	seː ˥	seː ˥	er > eː	金

从上面的例词可以看到，古韵尾-l，-n，-r（舌尖前音）的脱落使元音延长了。安多方言由于大都保存了这些舌尖韵尾，因而不出现长元音。这说明现代藏语中产生元音长短的对立与古辅音韵尾的简化和脱落有关。当然，元音延长的原因并不止韵尾脱落一种。第二，古鼻音韵尾-n，-ŋ，-m 等的脱落引起元音鼻化。如：

藏文	转写	澎波	德格	阿力克	元音变化	汉义
བདུན་	bdun	t ỹ ˩˧	d ɛ̃ ˥	wdən	un > ỹ，ɛ̃	七
འབུམ་	ɦbum	pum ˩˧	nb ũ	nbəm	um > ũ	十万
སྟོང་	stoŋ	toŋ ˥	t ũ ˥	rtoŋ	oŋ > ũ	千

安多方言由于比较完整地保留了古鼻音韵尾，所以元音没有产生鼻化现象。卫藏方言保存了韵尾-m 和-ŋ，所以鼻化元音只在古韵尾-n 脱落的情况下出现，这说明现代藏语中的鼻化元音大都与古鼻音韵尾脱落有关。

第三，由于古辅音韵尾的脱落，产生新的元音，即元音增多。据文字记载，古藏语只有五个元音，即 a、i、u、e、o。但现代藏语各方言中增加了不少新的元音。如安多方言中除上述五个古元音之外，还有 ə、ɛ、ɔ、θ、ʅ、y、ø、? 等。卫藏方言中也出现了 y、ɛ、ø 等新的元音。这些新元音的产生固然有多方面的原因，但辅音韵尾的简化和脱落乃是其中的重要原因。试比较

下列各词:①

藏文	转写	拉萨	澎波	隆子	日喀则	江孜	汉义
ལུད་	lud	lyʔ˩˨	lyʔ˩˨	lyʔ˦˥	lyʔ˩˧	lyʔ˦˥	溢
བོད་	bod	phøʔ˩˨	phøʔ˩˨	phøʔ˦˥	phøʔ˩˧	phøʔ˦˥	藏族
སྐོལ་	skol	kø˥	køː˥	kø˥	——	kø˥	煮
བདུན་	bdun	t ỹ˩˨	t ỹː˩˨	t ỹː˩˨	t ỹː˩˨	tyː˩˨	七
དགོས་	dgos	køʔ˩˨	——	køʔ˦˥	køʔ˩˧	køʔ˩˨	需要
དངུལ་	dŋul	ŋy˥	——	ŋyː˥	——	——	银
མཇལ་	mdʑal	tɕɛ˩˨	ntɕɛː˩˨	tɕɛː˩˨	——	——	谒见

从上面的比较中可以看到，卫藏方言里的新元音 y 和 ø 的产生是受舌尖辅音韵尾-d、-s、-l、-n 脱落的影响。古辅音韵尾脱落之后从古元音 u 产生新元音 y，从 o 产生 ø。与此相反，不带韵尾的词，其元音则不发生变化，试比较：（材料来源同上）

藏文	转写	拉萨	澎波	隆子	日喀则	江孜	汉义
འབུ་	ɦbu	pu˩˨	npu˩˨	npu˩˨	pu˩˧	pu˥	虫
མགོ་	mgo	ko˩˨	nko˩˨	nko˩˨	ko˩˨	ko˩˨	头

古韵尾保留的词，古元音也不变，试比较：

藏文	转写	拉萨	澎波	隆子	日喀则	江孜	汉义
འབུམ་	ɦbum	pum˩˨	pum˩˨	npum˩˨	pum˩˨	pum˩˨	十万
སྟོང་	stoŋ	toŋ˥	toŋ˥	toŋ˥	toŋ˥	toŋ˥	千

在康方言里，y、ø 等新元音除来源于带舌尖辅音韵尾的古元音 o 和 u 外，也有来自带双唇辅音韵尾-b、-m 和带舌根辅音韵尾-g、-ŋ 的古元音 o 和 u 的。其变化情况与卫藏方言大同小异，不过康方言中 u 也可变为 ø，o 也可变成 y。例如，འཚོས་（ɦtshos）“熟”→昌都 tshøː˥，德格 tshø˥，乡城 tshøː˥；ནུབ་（nub）“西”→昌都 nø˩˨；འབུམ་（ɦbum）“十万”→昌都 nb ~ ˥；བཅོལ་（btɕol）“寄存”→中甸 tɕy˥。

① 材料来源于金鹏主编《藏语简志》。

2. 古辅音韵尾的简化或脱落引起的另一个重要语言现象是声调的再分化。这个问题胡坦同志在《藏语（拉萨话）声调研究》一文中有比较明确的说明，这里不再敷陈。

四、小 结

1. 古代的藏语有丰富的辅音韵尾，不但有单辅音韵尾，而且有复辅音韵尾，这些韵尾历史上确要发音。现代藏语的安多方言、嘉戎语和羌语北部方言等较多地保留了古韵尾。

2. 古代藏语的辅音韵尾同汉藏语系的其他语言的古辅音韵尾一样，向着简化和脱落的方向发展。发展的过程大体上先是简化，即复辅音韵尾简化为单辅音，然后经过变异、清化，最后脱落，消失。其中塞音韵尾一般都要经过喉塞音的过渡阶段。

3. 古辅音韵尾简化和脱落后，引起不少新的语音现象，如元音延长和增加、声调分化、元音鼻化等。

原载《民族语文》，1985 年第 1 期

略论康巴人和康巴文化的特点

今天我有机会再次回到自己的家乡——甘孜藏族自治州，参加康巴文化的研讨会，感到由衷地高兴。会议安排我讲话，我确实不知道讲什么好。既然这次会议的议题是关于康巴文化和康巴人的问题，那么今天我就利用这个机会简要地谈谈我对康巴人和康巴文化特点的几点浅陋认识，讲得不对的地方敬请大家不吝赐教。

近20多年来，随着康巴地区对外开放力度的加大，国内外对康巴人和康巴文化感兴趣的人越来越多，并提出了各种各样的问题，如什么是康巴，康巴人的精神是什么，康巴文化的特点是什么，等等。我个人生于康区，长于康区，而且我曾写过两本与康区有关的书。第一本书叫《甘孜藏族自治州史话》，1984年出版到今年已18年，第二本书叫《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，1988年出版到今年也有14年了。近几年我又多次回家乡考察，其中有两次考察是从成都经甘孜和昌都，一直走到拉萨。每次考察都有新的收获，而且收获匪浅。但我作为康巴人要对我们康巴人和康巴文化特点作出比较精确的概括，感到难度依然很大。也许是我身在庐山不知庐山真面目的关系吧。也许这就是康巴文化本身的魅力所在，因为人类的本性就是“不知

者更想知，神秘者更想了解”。那么就让我从什么是“康巴”说起吧。

一、什么是康巴

藏族传统的历史学者习惯上把广大的藏区分为三大区域，这就是大家所熟悉的“上阿里三围，中卫藏四茹，下多康六岗”（见藏文文献《智者喜宴》等），汉文文献《西藏志》中把这种划分减缩成：“分为三部：曰康、曰卫、曰藏。”并说“康者，即今之察木多一路。”“康”的含义据藏文历史名著《白史》解释：“康”（khams）“总合之东方地区……所言康者，系指其边地，如边属小国名‘康吉嘉陈’（khams kyi rgyal phrn'）也。”由此推测，古代藏族在交通不便、自我封闭的时代，认为藏族地区的中心在雅鲁藏布江流域，也就是我们常说的吐蕃祖先的发祥地或藏族文化的起源地。事实上公元7世纪吐蕃王朝定都拉萨之后，使拉萨河谷成为当时藏族政治、经济、文化的中心。甚至认为这里是“天之中央，大地之中心，世界之心脏，雪山围绕一切河流之源头”。（见《敦煌本吐蕃历史文书》赞普系列部分）故以“卫”自称或称“中卫藏四茹”。“卫”（dbus）在藏语里有“中心之意”。而西部阿里称为“堆”（stod）即上。东部的昌都、甘孜、迪庆一带称为“康”（khams），即边地之意，那么居住在“边地”康区的人，自然就叫“康巴”。这与我们习惯叫昌都人为“昌都娃”，甘孜、炉霍一带人叫“霍尔巴”，巴塘人叫“巴巴”等是一样的，“巴”在这里有“人”之意。因此，有些杂志和书上说“康”意为大地，是不对的，因而康巴人更不能理解为是“大地的人”。“康”在藏语中的本意有“境域、地区、地方、界”等，但有时也有边地或边境之意。如“康吉杰波”（khams kyi rgyal po）就是“边境国王”之意。

我们现在只能依据藏文文献的记载和藏族历史文化发展的实

际，初步推测，藏文中“康”这个古地名大约形成于唐代或吐蕃时期，即藏族古代文化在雅鲁藏布江流域形成时期，针对“卫藏”而言，产生了意为边地的“康”区。清末赵尔丰在康区实行改土归流，并准备在这一带建立行省，取名为西康省。所谓“西康”正如清末代理川滇边务大臣傅嵩炑的奏书中所言：“查边境乃古康地，其地在西。拟名西康省。”① 即康地在四川盆地以西，古“康”字前面加了个“西”字。解放后，西康省的建制依然存在，并成立了新中国第一个，也是最大的藏族自治州，称“西康省藏族自治州”，后改为“甘孜藏族自治州”。从此，行政区划中的康区或西康不复存在。因此，今天我们所讲的康巴或康区，历史上作为一个藏族的传统地理名称，泛指西藏丹达山以东一带地区，并没有一个明确固定的疆域。今天我们从语言学角度看，藏区分为三大方言区，即卫藏方言区，主要是指以拉萨为中心的卫藏地区；安多方言区，分布在甘、青和川西北阿坝州等地，其中包括甘孜州的丹巴和色达等地；讲康方言的人，主要分布在西藏的昌都、四川的甘孜州、青海的玉树州、云南的迪庆州等地，这些地区加起来就是我们说的康巴或康藏地区，或西康地区。居住在这些地区的藏族就是康巴人。

二、康巴文化的特点

康巴人上千年中创造的文化就是康巴文化。按文化人类学的文化定义，康巴文化包括康巴地区的社会、经济、政治、宗教、艺术、绘画、建筑、风俗、心理等等。也就是说，只要是康巴人的双手和头脑创造的一切物质和精神财富都是康巴文化。我们讲康巴文化时不能只讲物质文化，如经济、建筑、服饰等，也不能

---

① 傅嵩炑：《西康建省记》，转引自贺觉非著、林超校：《西康纪事诗本注》第28页，西藏人民出版社，1988年。

只讲精神文化，如把一个外来的佛教文化泛称是藏族文化的核心。既然康巴文化涉及如此多的内容，今天在这极为有限的时间内讲康巴文化的特点，似乎不可能。仅仅是其中的康巴建筑文化一项，可能三天三夜也讲不完。不过我们可以说康巴人是以藏族为主体的人群，康巴文化自然是以藏族文化为主。作为藏族文化的一部分，康巴文化与安多、卫藏的文化有同源异流的关系。同时康区地处藏族与东部汉、羌、彝、纳西等民族交接的边缘，其文化具有明显的多样性和多重性的特点。

首先从地理环境来看，藏族自己在历史上称康区为“四水六岗”地区，且不说“四水”在何处，“六岗”在哪里，这名称本身说明此地山多水多，自东往西比较大的就有大渡河、雅隆江、金沙江、澜沧江、怒江等，通称“六江流域”，形成了两山夹一江或两江夹一山，山水相间，连绵千里，纵贯南北，构成了中国地理上著名的南北走向的横断山脉系统。纵观康巴地区，既有宽广的草原，又有巍峨的雪山，既有起伏的丘陵，又有富饶的河谷盆地，加上海拔的高度悬殊，气候的垂直变化，使这个地区的自然环境丰富多彩。

古代，“蜀道难，难于上青天”的时代，唯横断山区南北走向的六条江河，把千万年来无法互相见面和交流的中华黄河、长江两大文明在此连接起来。沿江河而上的北方和南方各民族终于在横断山区有相见、相交、相知、相融的机会。因此，自新石器时代开始，康巴地区就形成了一个多民族、多文化的多重性特点。[①] 昌都的卡若遗址就是一个典型的例子。北方细石器文化、长江流域的粟米文化和南方的贝壳文化在此相遇。地理上“横断”的特点，决定了此地“横断”的文化特色，即许多比较统一和单一的民族或文化在此与不同的民族和文化相遇而“横断”成不同特点的小民族、多文化特点。

---

① 早在新石器时代，北方草原游牧的“胡”族群和文化系统，黄河流域的仰韶文化系统和氐羌族群系统，长江流域的濮越百族系统，在横断山区相遇、相重、相融，形成多样性、多重性特点。

一个民族或一种文化，一旦经过长期的“横断”、切割就会形成从最初的不伦不类到后来的多样性和多重性的特点，使康区变成了一个自古以来多民族、多种文化的发生和发展的地方。古代《史记》作家司马迁，作了一些初步的实地调查，就发现此地民族太多，记录不清楚，于是来一个“皆氐羌”，留下了很多说不清的遗憾。据文献记载，这一带从春秋战国到隋唐时期出现过氐羌、笮、白狼、牦牛羌、多弥、东女、附国、党项、苏毗、南昭、白兰、吐谷浑等等，司马迁用“君长以什数”来形容民族之多。后来形成了我国民族史上最著名的“民族走廊”，或叫“藏彝走廊”。各民族的活动为我们康巴地区留下了许许多多极为珍贵而又非常独特的多样文化遗产。一直到今天，这个地区仍然保持着多民族、多语言、多种宗教文化的特点。就民族而言，有汉、藏、彝、纳西、羌、傈僳、白、独龙等十多个民族。就语言而言，康巴地区能找到许多语言学上令人震惊不已的语言小孤岛，从康定往西，木雅语、道孚语、新龙的扎巴语，还有丹巴的格什扎语等。这些藏族康巴方言区的独特语言小孤岛是怎么形成的？不就是历史上藏族与其他各民族你来我往，我中有你，你中有我的结果吗！就宗教而言，藏传佛教各教派均在此发展，我的家乡，小小的甘孜县绒坝岔区，就有格鲁、萨迦、宁玛、噶举、苯波五大教派的寺院。此外，康区还有伊斯兰教、天主教、儒教等。昌都芒康还有藏区独一无二的天主教村，形成了不同宗教和不同教派彼此兼容，既求同、又存异的优良文化传统。就社会组织而言，如果说卫藏地区过去是典型的封建农奴制社会形态，康区社会形态除了封建农奴制（大部分）外，还有一部分是封建地主经济。在社会组织方面，既有与西藏统一的基巧、宗、庄园等，又有分布于各地，互不统一，八方割据的土司头人，如德格土司、明正土司、霍尔五土司等。此外还有游牧部落组织和保留原始父系氏族残余的“怕错”和“果巴”组织，以及妥坝的母系氏族残余组织等；就婚姻而言，丁青、芒康、白玉等不少地方迄今保留了最古老的婚姻形态——一妻多夫制婚姻。此外还有建

筑、艺术、风俗等，处处表现文化的多样性、兼容性、多重性和开放性的特点。只要我们从成都到昌都进行上千公里的考察，就可以清楚地看到，十里不同天、百里不同俗、一山一文、一沟一寺、一坝一节。如康定的安觉寺、甘孜的得贡布寺、昌都的噶玛寺等的建筑风格是最典型的多民族建筑技术交融的结晶，在康定、巴塘一带，一个家庭就享受着汉藏两种文化交汇的日常生活，他们既过藏历春节，也过汉族中秋节，既讲汉语，又讲藏语，既供佛像，又贴对联，既吃大米、蔬菜，又吃糌粑、牛肉。既穿藏装，又穿汉装、西装，既相信来世、信仰山神，又相信市场，信仰金钱，既信仰大慈大慧的佛教，又崇尚能文能武的英雄精神。这是什么样的精神，有人说是格萨尔的人文精神，我看只说对了一半，格萨尔王没有市场经济的体验，他经商远不如康巴的邦达昌和桑都昌，更不如今天的四川省优秀民营企业家登巴达吉，更何况，格萨尔只想弘扬佛法，用武力征服天下，这不符合康巴文化多样性、多重性和兼容性的特点，而康巴人既注重人文精神，又注意物质精神。

康巴的自然环境山高水深，出门不是登山就下山、下水。这种独特的自然环境，造就了康巴人不但体格高大，而且心理上追求高大。体质上我曾测过一千多人，平均高度高于卫藏人和安多人，以现在的话来讲“帅哥”多，但这不是绝对的，现在我也承认拉萨八廓街个子高一点的男子汉商人很多是康区人，而且倾倒了一大批拉萨姑娘。据说还有太平洋彼岸的洋人姑娘，千里迢迢来到康区，嫁给了康巴人，可见康巴人很有吸引力。但我认为康巴人的吸引力并不仅仅是体质，更重要的是文化内涵或叫文化精神，这就是乐观、奔放、大度、坚忍、豪爽、博爱、勇敢等。用任新建的话来说：“具有催人奋发、积极向上的文化意蕴。”记得当代叫《康巴汉子》的一首歌中唱道：“胸膛是野性和爱的草原”，甚至提出“当青稞酒在心里燃烧的时候，世界就在手上”。如果“野性”、“爱情”、“酒”、“世界”都混合在一大堆男子汉的身上，其力量和魅力就不言而喻了。正是这些文化特点

和人文的精神传统，历史上造就了富甲一方的康巴商人和威震藏区的强悍无畏的康巴斗士以及信徒千万的康巴高僧大德。

综上所述，在一个多样化的自然环境和多民族、多种文化经常交流相融的人文环境中，形成了康巴文化的宽宏、开放、兼容性的特点。正是这样的传统和人文精神，使当代康巴人在社会主义革命（包括昌都解放和西藏和平解放）和今日改革开放的市场经济中一次又一次创造了格萨尔王想都不敢想的奇迹。

21 世纪初，在中国西部大开发中，我们可以充分地继承和利用康巴文化这些传统特点和人文精神，更新观念，解放思想，以开放、宽宏、大度的精神，吸纳世界一切先进文化，促进康巴地区的对外开放和发展。今天藏、川、滇藏区正在热烈地讨论着各自旅游文化品牌，试图利用这些文化品牌吸引四方旅客，我认为藏族的康巴文化是最具有魅力的旅游文化品牌之一。

21 世纪是人们所说的知识经济的新时代，也是经济全球化的时代，我们康巴地区的雪山荒原，还有积淀千年的文化传统，非但不再是藏区社会经济发展的障碍，而且成为得天独厚的财富资源和幸福源泉。我相信只要我们始终坚持“三个代表”的重要思想，只要我们重知识、重教育、重人才，不断致力于提高全民族的文化素质，不断加大对外开放力度，我们勤劳淳朴、顽强聪慧的康巴人就能在 21 世纪保持旺盛的生命力，真正屹立于西部大开发之林。

原载《横断山民族文化走廊》一书，
中国藏学出版，2004 年

西藏的传统文化与现代化

——人类学学者访谈录

萧红燕[1]　格勒

萧：广西民族学院徐杰舜老师交给我一个任务，希望我采访您。我参考了一下广西民族学院学报第二期徐老师访谈李亦园先生的文章，感到他希望我从以下四个方面采访您。

第一，学术背景；第二，治学生涯或者说成长过程、导师的教诲和影响；第三，主要研究方向及成果；第四，对人类学的前景展望。狭义一点的话，想请您谈谈对西藏人类学的前景展望。

对我本人来说更感兴趣的是，您作为藏族在研究自己本民族的文化，即所谓本土人类学。这一点很有意思。

格：从什么角度讲呢？首先就是我为什么要学人类学？因为无论研究什么科学，如果没有兴趣和爱好就搞不好，搞不深入，也没法创新。这是个普遍规律。所以说如果喜欢某个学科，哪怕这个学科是冷门儿，也心甘情愿。那么我为什么对人类学感兴趣呢？那是在我1977年考入西南民族学院以后的事。“文革”结束后恢复高考，我们是第一批入学，七七级的。那时我在基层工

① 萧红燕，女，北京人，日本高知大学副教授。日本国高知市，邮编：780－8520。

作，在县里当团委书记。

萧：您好像是从1968年开始在色达县广播站工作的？

格：1969年参加工作，1968年我还在当知青呢。在这以前我爱好文学，自学为主。我中专毕业后，有很多本科毕业的大学生走后留下不少油印本和打印本的文学教材，使我有机会接触到大量的作品，像郭沫若、鲁迅等大家的作品。我第一次接触这些。以后下乡我就把这些书带上，开始自修文学，练习写作，并在《四川日报》、《甘孜日报》上发表散文和报道。

1977年我参加高考，一定程度上是为了进修文学，当个专业作家。我参加高考的那一年我们县上有18人报考，最后录取了两个。除了我，还有一个应届高中生。

萧：我打断一下，您是在1964年到1968年念的西南民院大专班吗？

格：当时叫中专，改称大专是在“文革”以后。说我们学了四年不能叫中专，应改称大专。

萧：那您求学时的年龄是16到20岁之间了？你是哪年出生的？

格：究竟是什么时候生的，准确时间我很难说。但是有一点我妈记得很清楚，说我是解放军进藏时生的，那就应该是1950年出生，因为解放军是1950年进藏的。

萧：可是其他书上写着您1948年出生，是不是弄错了？

格：错了。还有人写我1947年、1949年、1953年、1955年的。原因很简单，我们没生日。现在我家中的妻子、儿子、女儿都有明确的生日，唯独我没有。这就是一个问题，为什么同样的人，有的有生日，有的没有？我就是带着这类问题进入大学的。我上小学时老师最头疼的就是阿妈怎么也说不清楚我的生日。最后有一个线索就是解放军1950年进藏，再就是我的属相。给我取名字的喇嘛临终前说我属虎，他是一个寺庙的堪布。我小时候被抱到寺院，喇嘛根据宗教经典为我取了这个名字。所以我1950年出生是比较准的。但哪月哪日生，我迄今也不知道。

我考上大学后有半年多时间一直学文学。我拼命学习，我们班上应届生占一半，而我工作了好多年才考上，精力不如人家。我们宿舍里有6个人，除了我以外都是没有工作过的年轻人。当然现在大家都工作了，像西南民院书记就是我们的同学。

这样一来他们非常支持我，称我大哥。我用不着洗衣服、打饭，他们全都包了，全力支持我学习。我还有一个有利条件，西南民院是我的母校，所以非常优待我。选修课程可以自己做主。母校老师很了解我的志向。

我本来是念藏文班，后来允许我转到中文系中文班。藏文我已经学过了。而中文班里有两三个同学入学时就已经是作家，他们条件很好，其中一个是从重庆来的，就坐在我旁边，我受了他不少影响。第一个学期我基本上以阅读文学作品为主，大量地阅读。就这样我花的时间要比同学们多上两三倍，基本上没有休息时间，每天练习写作。那时纸不好找，我从色达寺拿来记账用的本子，用掉了不少。色达县委当初之所以让我去上大学，就是要求我四年本科毕业后仍回色达。

萧：县上需要有文化的年轻人吧？

格：对。那时候缺乏有知识的人才。色达又是甘孜自治州最偏远、海拔较高的县，没人愿意去。

萧：懂汉语的人不多吧？

格：懂汉语的倒不少，但是真正精通汉藏两种语言的年轻人太少了。中央要求地方培养年轻干部。但是当时人才并不太多，我在那儿也算是个知识分子。像写标语呀，文字翻译呀，都是我的活儿。而且我还自学了无线电，会修收音机。我帮他们建立了广播站，全县架通。这样县上开会所有乡都能通过线路收听广播。我那时比较喜欢摆弄无线电，自学了一年，有时甚至忘记了吃饭。

进入大学，我很珍惜这个机会，于是我拼命练习写作，一心想当个作家。可是学了一学期就遇到了一个问题，就是考研究生。

以前在色达时，好像听大学生们讲过什么叫研究生，但是我印象不深，只是记得他们说只有本科学习成绩最优秀的人才能考上研究生，先推荐后考试。我当时还是头一次听说要考研究生，也没意识到会跟自己有什么关系。

1978 年第一个学期结束时，正赶上全国首次招收研究生。那时我们学校没有多少教授，总共才有一两位。老师劝我参加研究生考试，到中国社会科学院深造。社科院学者云集，能够学到很多东西。学校准备推荐我考研，但我心里没谱，一点把握也没有。我知道考研可不是那么简单的。我没有心理准备，再加上热爱文学，就犹豫了一段时间。后来我那作家朋友劝说即使考不上还不是回来跟我们一起读书？这有什么呢？考不上逛一趟北京回来不就得了？他的话很有道理。当时有 5 年以上工龄考上大学的可以带薪。我就是拿着工资读书的。他说考不上工资还不是照拿不误，你就轻松一点，就当去北京玩一趟呗。他还说我们多么希望班上出一个人才。虽然我们已经是作家了，可我们考不上研究生。

就这样在同学和朋友们的劝说和鼓励下，我决定进京应考。看招生简章决定报考专业时，我觉得还是离不开藏族。离开藏族考别的，就没什么意义了。因为我的爱好兴趣很明确。这时我看到有门专业叫中国少数民族历史，只有这个专业跟自己的爱好最接近，那时还没有藏学呢。

中国少数民族历史专业当时招生的导师与藏族有关的有三位，一位是李有义，后来成了我的硕士导师。他学贯中西，不仅精通藏语，外语也特别好。国民党时期曾在西藏待过四五年。一位是柳陞祺，也曾在西藏生活过好多年，他还当过英文秘书，外语好得很。听说他用英文写的东西连外国人都很佩服。还有一位是王森，解放前在北京拜了个喇嘛学藏文。这些导师都是凭自己的兴趣，没人去动员他们学。结果这位王先生把厚厚的一本格西曲扎辞典全部背下来了，他就是这样掌握藏文的，后来又学梵文和英文。我考进去的时候，除了北大季羡林先生等以外，他是通

晓藏文和梵文的权威之一。

我见到这位王老师后讲藏话他听不懂，我就请他帮我鉴别一下从家乡带来的藏文书籍，以便知道哪些对自己有用。那时我还没有接触过藏文古籍，我看的书都是现代的。结果他替我鉴别那些书时的样子真好像活佛念经一般，不一会儿工夫就把那些他认为没用的经文挑了出来。王老师英文能阅读，但口语不行，这一点同我的导师李有义不一样。李老师藏文阅读、听说能力都很强，而且外语非常出色。所以改革开放以后他最能适应，头一个赴美讲学。他一直等我研究生毕业才走的。

遇到三位具有不同个性、不同特长的老师，我感到非常幸运，于是就报考了中国社会科学院研究生院的中国少数民族历史专业。社科院当时下属有三十几个研究所，我报考的是民族所民族史专业。民族研究所下面设有语言研究室、民族学研究室、民族史研究室等。

民族史专业有个特殊情况，就是我的导师既是人类学家又是民族学家。李有义先生解放前毕业于清华大学。他给我灌输的实际上都是民族学和人类学的知识，这样我就跟着他学少数民族史，实际上又学了民族学等专业。

我选择这个专业还有一个重要原因，1964 年到 1968 年我在西南民院读书的时候，图书馆被封。我的一个同班同学想学藏文，当时找不到教材，街上只有红宝书。他说那咱们去偷嘛。偷书我是头一遭，很不好意思。但“文革”期间又没有办法。于是我俩晚上打着手电去图书馆偷书。黑暗中摸到了一本书，问我行不行？我一看，原来是藏文版《仓央嘉措情歌集》，六世达赖喇嘛写的，是个打印本。《仓央嘉措情歌集》非常优美，我认为只要能够读懂这本诗集，藏文水平肯定能有很大提高。他听了就偷走了这本书。

练习写作，老师要求我每天写日记，我就请这个同学帮我看日记，他汉语比我好。偷书时就拿了本中文大学教材，他认为那书不错。于是我俩顺手牵羊偷了些书回来，凡是跟藏学有关的我

都随便拿了一些。其中有写西康的，还有藏族史，大多是内地汉族写的。也有外国人的著作，但他们主要是描述一些民俗现象，写得太简单了。西康是我的家乡，书中内容大都是自己经历过的，而且我比他们还要了解西康。于是我产生了一个想法，我也要写这种东西。虽然我的写作水平还赶不上他们，但是我下决心一定要尽快提高写作水平，超过他们。

当时藏族历史方面的教材和参考书都很不好找。考硕士和博士，每次考试我最头疼的就是找不到书。没有现成的教材，我指的是公开出版的。考硕士时通知上指定了一本参考书，20 世纪 50 年代民族研究所编写的《西藏地方历史资料选集》，再就是《资治通鉴》。后者我从来没听说过，为此还闹了笑话。我到图书馆去找《资治通鉴》，人家说这书多啦，你都要吗?！我说这是什么话，我就要这本！他说一共有 24 本呢。我傻眼了，我哪知道会有这么多呀。结果他给我抱出来一大摞，我这才知道原来这是历代皇帝统治人民的必读书，毛泽东也特别欣赏它。后来我才知道这部名著出自司马光的手笔。

面对这套书我不由得愣住了，因为我古汉语不行。而且我只有几个月时间，怎么读得完呢？后来还是我那个朋友聪明，他说考研绝对不会叫你通读《资治通鉴》，肯定要考有关藏族的部分。我一听有道理，忙去查阅，只要涉及藏族、吐蕃两个字的，我就全部抄录下来，有些读不懂的古文就去请教老师。

在准备报考硕士的过程中，西南民院的图书馆还是不开放，我就上成都市图书馆找书。早上 5 点半起床，带上馒头和水壶走到图书馆旁边的人民公园，在那儿背诵古藏文和古代汉语，还有政治。我们当时要考政治经济学，我没学好，就只有硬背。等图书馆开门进去借书，他们让我自己进书库找书。报考其他专业的都有参考书，唯独我没有。图书馆里有 100 多人在复习功课准备考研，那是第一批嘛。而且有些已经是讲师一级的了。我从图书馆找出一大摞书，有民国时期的、清代的，弄得我眼花缭乱，无从下手。到后来就想了个办法，找到西南民院一位读过藏族史的

老师，向他求教。他手里有一本油印本藏族史教材，这是我头一次看到的藏族史教材。

这以后我花了半个月时间先把这本书背下来，然后按照年代顺序将历史事件捋了一遍。买来张桌子大小的白纸，编年史似的把历史事件一一记在上面，这样我就可以看着自己制作的图表讲述书中内容。然后我再参考借来的书籍，把没有的东西补充进去。实际上这样做是在补充那本教材。当然了，当时我并没有意识到这些，只是自然而然地这样做了。花了一个半月左右基本上掌握了藏族史的发展脉络，对考试也有了把握。

这时候我又产生了一个想法，我想不管能否考取研究生，以后除了文学创作，我下决心要用更多的精力钻研藏族历史。作为一名藏族，不懂本民族的历史怎么行呢？

萧：就是说，您的兴趣开始转向藏史方面了？

格：对。反过来我这时才意识到自己在色达工作的真正意义。我在色达草原工作时每天都坚持写日记，我发现自己记录下来的东西不正是历史吗？后来书读多了，我又发现一个问题。藏族有文字记载以前的历史，即1400多年以前又是什么样子的呢？我们无从了解。我知道研究历史必须依靠文献记载，要精通古汉语和古藏语。可是，没有书面记录的远古历史呢？人类历史不可能只有几千年嘛。史前史又该如何去理解呢？我读完硕士后又考中山大学的博士，就是因为不学史前考古学不行。人类历史就目前而言至少有三百万年。而中国有文献记载的历史有四千年，而藏族历史也就是一两千年。有书面记录的历史不过如此。那么，史前的几百万年历史呢？所以还是得学考古。

读硕士期间，我又选修了民族学。当时教授民族学的两位老师，一位就是杨堃。他很喜欢我，我们成了好朋友。那时他刚从云南调到民族所，生活上遇到一些困难，但他非常用功，我从他身上学到不少东西。他的特点就是每天坚持阅读书刊杂志，凡是看过的都要做目录。光是目录他就有好几大本，给我们讲课时他就提供这些资料。但有一个遗憾就是杨老师讲课时表述能力较

差。他属于法国人类学结构学派，文章写得特别出色。虽然表达能力不是很强，但他提供的资料使我受益不浅。在学习的过程中，我联想到家乡的历史，光靠文献解决不了问题，我逐渐对民族学、人类学发生了兴趣。

我之所以对民族学感兴趣，是因为通过民族学的调查，可以复原大量的没有文字记载的民族历史。我开始接触摩尔根的《古代社会》，接受他的研究方法。摩尔根研究印第安人的历史，其研究对象是生活在一个孤岛上的部落，基本上没有外界干扰，他们的生活方式大概和一万年前相比变化不大，因为他们受外界影响极小。西藏以前变化也很慢，可是现在变化就快多了，因为西藏对外开放了。

在没有变化的情况下所保留下来的生活方式就应该是更早的，甚至上万年以前的文化。那时的生活方式是否像今天这样呢？摩尔根对复原古代社会（尤其是没有文字记载的原始社会）的贡献确实不简单。他通过研究印第安社会，认为古代社会无论是母系社会也好，氏族时代也好，这些都是根据现代民族学的研究成果来推断的。摩尔根的研究方法固然现在有争论，但不管怎样，的确是行之有效的一套方法。

我的导师李有义先生为我们请了一个很好的民族学老师，这就是杨堃先生，他是民族学家。我通过读摩尔根的《古代社会》，对民族学产生了兴趣。

萧：您的硕士论文的题目是《由游牧社会向社会主义过渡》吧？

格：对。读硕士时我的专业是民族史。我从老家出来的时候遇到这样的问题，比如说“甘孜”、“色达”究竟是什么意思？谁取的这些地名？当时我的家乡没有人给我讲这些。家乡的父老乡亲们都希望我写本我们家乡的历史书，所以我才选择了民族史。当时我有一些自己的想法，同导师有点矛盾。我坚持一定要写一部家乡史。其实读硕士期间人家没要求写书。导师说不反对写书，但那是今后的事。现在学的既然是民族学，就一定要下乡

考察。可我说不要学位也罢，还是固执己见，头一次没听导师的话。在中央民族学院找了间地震棚，在那儿待了8个月。到社科院图书馆、北京图书馆去找书，凡是能借到的有关藏族史方面的书都想办法弄来。其中大部分是民国以前写的，我共借阅了100多本，边读边写。

等写了七八万字以后，请老师过目。老师说，你看，你连什么是史话都没搞清楚呢！我只好说您从没有讲过嘛。就是这样，我促使老师专门给我们3个学生上了一节史话课。给我们讲中国史，讲历史该如何去写，史话又该怎样写。老师还给我们讲解藏族历史，侃侃而谈，他上课从不用教材。

萧：您说的是李有义老师吧？

格：对。李有义老师上课从来都是只拿个小本子，上面提纲挈领地写几句话，然后他就可以洋洋洒洒地讲上两个小时。课程内容他已经烂熟于心了。至于甘孜的历史，李老师说这是个空白点，希望我们去攻关。他不仅给我们讲藏族历史，还讲中国历史和世界历史。

这样一来我就知道了历史就是按照年代顺序发生的，由历史人物和历史事件构成的一串珠子，把它们串起来就是历史。可是，有些串得起来，有些就不行。为什么呢？找不到资料又没有做调查，留下了空白。我在那一段时间文字功夫提高得很快，拼命写了8个月，共有20万字，取名为《甘孜藏族自治州史话》。这是我的第一部专著。我倒不在乎能否出版，反正是了却了一桩心愿。

当时我认为自己写得蛮不错啦。应该算是硕士论文了吧？可老师说这本业余搞的不算数，你的专业是民族学，要赶快去色达县研究游牧社会。我自由惯了，有时往往就不听话，我答应了。于是把史话书稿交给出版社后，就返回了家乡。

可是一到家乡我又发现了新“大陆”，我根本就没心思去色达草原。回到甘孜我发现当地有许多鬼神故事传说，小时候听妈妈讲过。我们家乡的村落里有一家女儿多，长得很美，但就是结

不了婚，因为大家都说她们是鬼。好多都是听来的传说，我并没有亲眼见过。至于忌讳就更多啦。我发现一个人由生到死这一过程中有许多风俗习惯，询问当地喇嘛其中的缘由，他们说与苯教有关。苯教又是什么呢？我当时并不清楚，于是写信向老师同学求教，凡是有关苯教的书籍资料，中文外文的他们都给我寄到甘孜。我这才知道苯教是藏族的一个教派，是最古老的宗教，佛教传入以前的宗教。佛教是外来的，而苯教则是本地的。

后来我带了几个人骑马走了两三天，在一户人家发现了苯教经典。我想出两三千块买下来，可人家就是不卖。他说咱们两家是好朋友，拿去看看可以，就是不能卖。因为他们求雨全靠它了。干旱时就得求雨嘛。

那就是苯教的根本经典之一《花白黑十万龙经》，很难找到。后来我才知道国外专家曾研究过这部经典，而且人家已经翻译成外文了。称之为苯教的根本经典，十万龙经。在我们家乡，这部经典用来求雨，里面介绍了大量的神灵，最有名的有龙神、年神、土地神等。我用了3个月时间在老家钻研这部经典，打开窗子，屋里点着火炉，把门反锁上闭门攻读。这样过了3个月以后又闹了笑话。我刚一开门，门外进来几个老乡，一见我就扑通一下跪下磕头。我吓了一大跳，忙问缘由。他们说听说你读了3个月的经，你就是喇嘛啦。我赶紧向他们解释，读经不是为了信教，是为了搞研究。

我还有一个活佛朋友，是小学同学。他从来不出门，那天他跑来跟我聊了一个通宵。第二天早上，我姐姐一家人都煞有介事地说凡是活佛睡过的床、碰过的东西都不能动。他们是从宗教的角度考虑，但我是搞研究的。这部经典我边看边记，记录了两三个笔记本。花了两个月写了一篇论文《论藏族苯教的神》。自我感觉不错，写好后就寄给老师，觉得硕士论文已经完成了任务。

可谁知道老师来信狠狠地教训了我一顿。他说第一，你年幼无知，根本就没有涉足世界藏学之列。国外已经有不少人在研究苯教，至少目前你无法超越他们。第二，将来你要写书可以，但

现在必须到色达去，你的特长就是研究游牧社会。这样我白辛苦了一遭，只好放弃已经写好的稿子，赶赴色达。在色达做社会调查对我来说并不困难，因为那是我工作过的地方。我在那里大概考察两个月，回来后开始写作。

我写东西不喜欢受到干扰。我们当时十几个人住一屋，我就找亲戚借了间小屋，用了 3 个月时间终于把硕士论文写出来了。边写边刻印，写完一章交给老师一章，结果老师很满意，他说这回写得不错。这就是《由游牧社会向社会主义过渡》一文。

中国社会科学院研究生院民族学系共有 18 个同学，包括现在的著名作家张承志。他现在很有名气，写的小说又拍成电影。我们俩是同班，经常在一起，他跟我一样也不爱开会。我们开毕业鉴定会时，他躲到我背后不参加发言讨论。后来他对我说，今天最大的收获就是又游历了一趟色达——也就是读了我的硕士论文，其实他以前陆续也看过一些我写的东西。在硕士论文收集资料阶段，他居然傻乎乎地跟老师提出要与我一起去色达草原考察，也要写藏族游牧社会。他的导师是著名的蒙古史专家翁独健。结果老先生把他训了一顿，说招你就是为了研究蒙古史，你怎么却异想天开地要去研究藏族呢?!

像张承志这样搞文学的人的想法经常在变，一会儿一个主意。读硕士的 3 年期间，老师不准他搞文学，他就学习各种语言，非常勤奋。什么蒙古语、维吾尔语、日语、英语他都学，可惜样样不精。

这样，我的硕士论文获得了专家的好评，后来《人民日报》、《光明日报》上也登载了。因为当时我是第一个藏族硕士生，我自己还不知道。还有一个鄂伦春硕士生姓王，现在香港。当时我俩同班，也是班上年龄最小的。那时许多硕士生年纪较大，不少人已经是大学讲师了。恢复高考制度后首次招考硕士生，集结了不少社会精英，所以年龄也就大一些。

我自己的硕士论文不是历史作品，是民族学著作。其中少量章节分开发表后，感兴趣的人不少。尤其在国外。非常遗憾的是

国内外很多人想看我的论文又没有机会，所以我现在正在编写论文集。美国有家杂志要求这一期由我来编，我为他们取名为“Nomads of Tibet”，过几天回北京我就得把文章给人家寄过去，我准备用英文将色达的调查报告重新整理一遍。但用英文写与汉语不同，进度很慢，估计这个月该完成了。

我为什么要写这部书呢？后来我到美国讲学一年，到牛津大学三个月，讲学过程中我就提到了色达。因为我比较熟悉色达。来听课的人很多，我给他们剖析传统游牧社会的社会结构，他们很感兴趣。但他们说你讲的同功能学派、结构学派不一样，自己又设计了一套分析考察藏族社会的方法。

我读硕士的时候，班上绝大多数同学都是本科毕业的，他们已经学过外语、中国历史等课程，所以非常轻松。而我需要选修的课最多，要补的课实在太多了。许多课我都没学过，像中国通史啦，世界通史啦，外语就更不用说了。几乎所有的课我都得选，花费的精力也比同学们多。原来我只是自学的，不正规。我1977年考入大学本科后，只念了一学期便破格考上了研究生。一般只有本科毕业才有资格报考，但当时学校觉得没有办法，我经常找老师提问，他们无法解答我的问题，就说干脆你去考研究生吧，考上学校也光荣，考不上再回来念书。

后来我发表文章批评那些权威人士，那时候年轻气盛嘛。我发现顾颉刚等著名史学家有一个通病，总是围绕着史料做文章。他们对历史文献了如指掌，还有一些藏史专家也如此，专家学者们对那些藏文文献可谓如数家珍，但就是缺少实地考察，他们总是引经据典同别人辩论，这当然无可厚非，但是文献往往也会有谬误。比如像顾颉刚等人经常用汉文文献推断，藏族学者则用藏文文献来推断。但是这样往往容易产生错误。所以为什么要有考据学呢？就是因为文献容易出错，往往带有作者的倾向性。比如说二十四史的作者就不可能公开反对皇帝，他必须维护皇权统治。又如，藏族僧人写史不得不附会佛教传说或神话。那么写出来的东西就必然带有主观性，不是很客观。

藏族也是一样。佛教传入以后什么都要跟印度扯在一起，这也是可以理解的，信教嘛。那么在这种情况下应该如何去鉴别呢？考据学的方法是把各种不同的文献加以对照甄别，别无他法。所以我就感到必须学考古学和体质人类学，不然就无法正确把握历史，而且思路不宽。比如说藏族历史一千三四百年内的可以掌握，那几万年前的历史又该怎样去理解呢？我感到甚至有必要学习地质和地理学，为此日后我就考入了中山大学。但是这以前还有个过渡。

我这一生中不幸又有幸的是自己的愿望很难实现。我硕士毕业后本来说好留在民族研究所，没想到后来成了全国民委的干部。我还在色达搞调查尚未毕业的时候，我的去向就已经定了，被分到民委。当时我的导师是系主任。我很生气。导师诚恳地告诉我，留在民族所好是好，但我们无法调你爱人到北京。而民委则可以优先考虑。

我当即表示调不调无所谓，我爱人在家乡工作挺好。结果老师说这事由我拍板，我就好像你父亲一样。导师安慰我在民委调研处也是搞科研，如果将来想回民族所可以再调回来。家人团聚以后就可以专心搞研究了。

就这样硕士毕业后我分到人大民委。我们主任是阿沛·阿旺晋美，还有国家副主席乌兰夫，他们都是我们的头儿。到民委一看，周围全是当官的，不少人过去曾是中央首长的秘书，上了年纪后到民委。这些笔杆子出口成章，起草个报告、简报等从来不打草稿，顶多修改几个字就交稿，而且人家使的毛笔。而我根本就不会写简报，也很不习惯那个陌生的环境。

民委为每人在红都缝纫社置办了一套工作服，上班西装革履。人民大会堂里天天接待中外来客，高朋满座。我们单位的办公室就设在人大会堂。生活相当优越，每天晚上有文艺演出。但民委有许多死规定，上班时间不准看外语和专业书，只能看文件。那些红头文件很重要，一般局级以上领导才能看到。

民委的研究课题主要是民族区域自治法。这个自治法对我以

后的研究帮助很大，可我当时并没有意识到，在民委的日子里，每天翻阅民族区域自治方面的文件和法律条文。在民委的主要工作任务是调查研究民族区域自治法和民族区域自治条例。当时民族区域自治法尚未出台，我们是首创。为此我因公出差走访了几个民族自治区，广西也是那时候去的。那时下乡不像现在，当地都派人负责接待，一到机场就有人来接，住高级宾馆，生活条件很好。但是我不习惯，我想看专业书，为此苦恼了一段时间。

后来我在人大常委会图书馆找资料，图书馆设在地下，规模很大。本来我打算查找区域自治法方面的书籍，结果没想到发现一些民族志。其中就有凌纯声先生编写的《鄂伦春民族志》，一共三大本，书上落了厚厚的一层灰。后来又发现林惠祥先生的《文化人类学》，书都被虫蛀了，我发现唯有这门专业最适合自己。从这时起我开始接触文化人类学，渐渐知道应当如何收集资料。但当时社会还没有一本公开出版的人类学或文化人类学的教材。我把图书馆里国外有关文化人类学的译文剪下来自己编了本教材。当时复印机还没普及，我就以林惠祥的文化人类学为主线，加上自己找来的资料自学人类学。这样在民委干了3年，觉得再也待不下去了。

这时领导找我谈话说要培养提拔我们年轻人。我很为难，怎么处处遇到这种局面呢？当初在色达也是这样。民委说眼看有些老同志要退休了，准备培养我们3个。除我以外，有王天玺和敖俊德。王天玺原来是云南省委副书记，现在调到《求实》杂志当主编，我们3个都是少数民族。当时我一看那阵势，不由心里一凉。完啦！只要一提干，肯定得搞行政工作，又要走到老路上去了。于是我就天天注意报刊上有无招生广告，看哪儿在招博士生。我考博士一定程度上就是这个原因。

还有一个问题，我的妻子不愿意调到北京，人生地不熟的，她不愿来京，而我又不喜欢这个工作。正好这时我发现广东的中山大学人类学系，当时我国唯一的人类学系在招博士生。我大海捞针，如获至宝，到底在中国还是能够找到人类学嘛。当然在美

国就有很多了，我就悄悄准备报考。

考中大得到广州参加考试，费用自理。民委表示就算出差吧，来回路费报销。我高兴极了。自己工资不高，手头不富裕，所以非常感激民委的关怀。我就以出差名义赴广州赶考。结果考得相当好，全仗着我那份自编教材和林惠祥的《文化人类学》。我花了几个月时间把这些内容背下来。掌握了书中的内容以后就能够用自己的话表述出来。人类学家们的主要观点及其贡献，通过背诵就基本上掌握了人类学的发展脉络。考官们很惊讶，说没想到你人类学的基础知识如此深厚。其实我全是自学的。念硕士专攻历史，人类学的知识就全仗背功了。

我报考中山大学博士生，目的就是为了弄清楚那些没有文字记载的历史。为此必须选修考古学、体质人类学、语言学和文献学等。这一套学科设置源于美国的人类学传统，比较完整规范，而我国其他院校，像中央民族大学等一般叫民族学。课程不包括考古学，主要学习民族历史和民族学，两者的区别就在这里。我过去学过民族学，但感到还远远不够。当时我满脑子都是人类起源呀，世界历史呀，我想搞清楚藏族历史和文化起源。我学习往往没有想一定要出什么成果，读书的目的在解疑。

刚入学时我想得简单，心想大概不会上课了，写篇论文就行了吧。我就跟老师说，最多待上半年我就要回家乡埋头写书了。老师一愣："你说什么？你不想上课啦?!"原来课程是人人必修的，还要考核。甚至有些课，像体质人类学是跟本科生一块上，一起参加考试。本科生考试成绩比我好，但论文赶不上我。因为我求知若渴，活学活用，而他们主要是为应付考试，背下来完事。学体质人类学时在医学院参加心脏解剖，所有该学的课程全部过了一遍，考古学和语言学也是从头学起。学习语言学后我只发表了一篇语言学方面的论文，就再没有深入下去。但毕竟懂得了一些规律，很有益处。还有一个令人头疼的事是要学第二外语了。可人家说不要以为你是藏族掌握了汉语和英语就满足了，由此放松对自己的要求。没办法我只好学日语。不仅如此，第一外

语还要求达到听说读写译的水平，外语要求十分严格，考试都得整整3天呢。这一点跟北方不同。

为此学校下了不少工夫，老师专门为我找来一位英语硕士，给我课外辅导英语。天天午觉过后她帮我练两个小时口语，还有英文写作和句型练习。我有时不耐烦，就故意编一些爱情情节糊弄她。这也是为了练会话嘛。她现在在美国，有一份很好的工作。就这样天天练，口语提高很快。听力练习当时只有美国之音。没有中文的文化人类学教材，林惠祥的我倒是读过，课上又不用。老师拿来一本厚厚的美国人类学系教材，说看这本书既能学到专业知识又能学外语。于是我逐节地阅读，边看边译。自己翻译水平有限，就同英文老师商量我俩合作，她答应帮助我学习。我建议英语会话练习围绕着文化人类学的内容进行，有的放矢。她也认为这个方法不错，我们就逐章逐节用英语讨论。书读完了，不仅专业知识得到巩固，外语水平也有了长足的进步，可谓一举两得。这本书比林先生的还要充实一些。我们翻译了就是还没来得及出版。我简单地编了本小册子，就叫《多样性的世界》，1990年出版。

我渐渐学上了文化人类学，并且产生了浓厚的兴趣。甚至对学位、就业都毫无兴趣。两年后所有课程都修完了，我跟老师说我要下乡考察去。老师说可以嘛。但是经费有困难，于是梁钊韬导师千方百计替我想办法。梁老师有位堂哥是香港有名的大企业家。他的堂哥慷慨解囊，出资为中山大学修建了一座大礼堂，堂哥夫人投资几千万修建了图书馆。梁老师从来不会为个人向堂哥开口要钱，每次都是为了学校和自己的学生。他跟堂哥说弟子要出差奔赴西藏考察，而中山大学又拿不出经费，请求支援了一笔钱替我购置摄影器材。梁老师还不放心，生怕我不小心把钱弄丢，一定要亲自陪我去买相机。还有一件事令人没齿难忘。梁老师特地从香港买了件雨衣。老师对我真是关怀备至。

一切准备就绪，我便踏上了考察的征途，几乎走遍了川西。在我求学之旅中除了导师的言传身教以外，也受到了费孝通先生

的影响。虽然极少见到费先生，但是读过不少他的著作。读硕士期间人类学方面的书籍很少，我发现人类学和社会学方面的很多论著都是费先生的。最先接触的就是《乡土中国》，那可真是经典名著，任何人都会被它吸引。文章言简意赅，全是短篇杂文，正合我的口味。我喜欢文学嘛。

而且我特别感兴趣的就是他的分析方法。费先生分析中国乡土社会的特点可谓入木三分，他的研究方法十分切合实际，正中要害。他从中国社会的乡土性入手，由土地与人的关系进而分析血缘和地缘关系。费先生在分析人际关系时用了一个十分恰当的比喻，他说每个生活在社会上的人都有一个圈子，就像一颗石子丢到平静的水面上所激起的涟漪一样，形成一圈圈水纹。越往外推，水纹就越薄越远，而自己始终是这个圈子的中心。费先生从中国人的恋土情结入手分析了许多与此相关的传统文化。我感到这种分析方法对于研究西藏社会同样有用。

谈到西藏，很多人动辄提及藏传佛教，张口闭口离不开佛教。其实，所有的民族都有一个共同特点，就是首先要生存。为了生存就得有土地。在西藏也是如此。没有土地就没有庄园，没有贵族，没有社会制度。所有这些都是围绕着土地的所有和使用展开的。同样信仰也起源于土地。比如说为了求雨就必须要崇拜神灵，佛教也是由信仰的需要应运而生的。我曾经亲身经历过冰雹，我们家乡遇到雹灾时连食物都没有。我小时候放十几只小山羊，冰雹打下来时我躲到塔底下，羊被打死几只，就更甭提地里的庄稼了。在这种情况下，老乡们能不信教吗？

遭灾时如果没有我，妈妈就饿死了。灾荒年间为了妈妈我出去讨饭，因为妈妈咽不下野菜。为了让妈妈吃上粮食，我走村串户替人家念经，有时候还会遭狗咬。但是一个月下来跑上十几个村子，可以得到50斤口粮，我妈妈一年也就够了。

老百姓依靠土地生活了几千年。围绕着土地，从播种到收获，土地的分配、所有权等就形成了社会制度以及信仰，形成了西藏社会长期以来难以改变的传统。长久以来西藏是个对外封闭

的社会，但现在就不同了，改革开放后变化快得很。

人心都是一样的。现在修通了公路，老百姓什么新事物都能接受。我们这次到林芝去，想给13岁的女孩照张相留念，结果不给两块钱人家就不干。而她爸爸就不是这样。她爸爸请我吃饭，他说他有土地和牧场，去年赚了几千块。他不好意思向我开口要钱。而他的女儿去年在鲁朗旅游风景区，靠租马赚了3000块。我对她说跟我一起到拉萨去玩吧。她拒绝了。“哪儿也不去，我要赚钱！”我们一下车，就被她拽住了，“叔叔，骑我的马吧！”她就有这个胆量，有开放性。而老一代就不行了，他们认为还是靠种地和放牧比较可靠。

萧：我提个问题，游牧民族与土地的关系也像农耕民族一样重要吗？

格：是啊，没有草场怎么行？草是命根子。现在糟糕的是草场退化。围绕着草场发展游牧文化。游牧文化有多种方式。水草丰美的地方最多，两季到四季，而藏北有些地方一年游动十几次，最多的达二三十次。为什么呢？那些地方接近无人区，沙多草少，过不了几个月很快就被啃光了，羊跑得很快，放羊必须跟着它走，因此沙多草稀的那曲西北部和阿里地区羊多、牛少。牦牛移动慢，可以在一条沟里吃上一天。

还有放牧的问题，夏天山顶，冬天山下啦，都要根据经验进行。牧民们有着丰富的经验，对草场情况了如指掌。其目的就是要保护草场，为了世世代代能够生存下去。藏族具有这种与大自然和谐一体的意识，为了子孙后代永远保护自己的大地母亲，脚下的土地就是他们的母亲，为了保护他们赖以生存的草场而游牧，逐渐形成了游牧方式。游牧生活中又总会有人不守规矩，如有的提前时间迁到夏季草场等。天长日久便形成了习惯法，要是有人不遵守约定俗成的规定，就要受到惩处。另外，迁移到何处又有讲究。有些沟是阴沟，气候寒冷，草长势不好，这种地方无人愿往。怎么办呢？抽签决定，还有一些牧民的冬季草场必须作个记号，一般多用石头作个标记。后来出现了头人，像那曲地

区，头人的主要目的就是管理好草场，使牧民有次序地搬迁。另一方面，既然当了头人，就得有报酬或税，也许这就是租税的起源。这就是社会发展规律。这个报酬不是工资，而是带有强迫收取的性质。

费先生在《乡土中国》中分析社会结构的理论和方法，我感到非常切合中国的实际情况，就通读了费先生的所有论著。费先生曾经指出这样一个问题：中国从甘青地区到云南，经过川西有一条“民族走廊”，发现了许多新情况。因此，我的博士论文就由此下笔。

本来我计划只写藏族，但是导师梁钊韬告诫我应当把视野放宽到藏族与周边民族关系，梁先生是这方面的专家。我渐渐才明白导师用心良苦。博士论文题目是《论藏族文化的起源形成与周围民族的关系》，以西南民族为主线研究民族的形成及民族史。为什么民族之间有差异和融合？我试图从古至今把藏族的来源弄清楚，实地考察了一年后回到成都埋头写作。当时西南民院也希望我毕业后回到母校，他们帮我联系住进招待所，单间20元钱一天，只收我9元。吃饭洗衣服都不用我操心，刘老师一家全包了下来。我在那里专心致志地写了8个月，完全沉浸进去了。

本来我准备写三卷，刚写到40万字的时候（上卷），老师着急了，说是博士课程三年毕业，你都已经超过半年，还不赶紧回来答辩?！我在成都写一章寄一章，随写随寄。老师说内容早就绰绰有余了，赶紧搁笔吧。我不听。老师劝我，第一，你的研究填补了一项空白；第二，博士论文无论数量还是质量都很出色；第三，想接着写可以，等毕业后再写嘛，学位不能不要。我说那学位就干脆不要了行不行？反正我准备回成都工作，西南民院也表示愿意要我回去。导师生气了，说中山大学已经决定让你留校。还有北京、中央也会来要人，何去何从你自己拿主意吧。结果西南民院也没去成，我写到40万字就只好打住了，提交了博士论文。

答辩时中央电视台来了六七个记者采访，这是中大人类学系解放后首次授予博士学位，校方非常重视，仪式搞得很隆重。由于我的预算大大超支，导师就自己掏钱请了两次客。来客很多，包括美国的顾定国先生也是那时认识的。答辩的照片我自己都没有，还是顾定国拍了送给我留作纪念。以上就是我学人类学的过程。

下面我想谈谈理论问题。一个人的成长过程中会遇到许多事与愿违的事情。世界上的人分为不同的民族、肤色、人种，文化不同，有很大的差异。但我觉得人的根本的东西或本质的东西应该是一致的。既然人根本上是一致的，又为什么会出现差异呢？这里面有生物因素，也有文化因素。体质人类学认为有三大人种。为什么会有如此大的差异？现在又有基因、遗传学，还有色素研究。但是我感兴趣的不是这些，而是人类学的起源。

学习了考古学、体质人类学以后，我又产生了疑问。最早是没有人类的，那么人类究竟是怎样形成的呢？我在西藏讲课时，藏族学生也提到猴子变人这个问题。究竟人类起源于何处？这是个很重要的问题。首先，人类的起源有非洲说、中国说、中亚说、爪哇说，众说纷纭，莫衷一是。这些学说的主要依据不是民间传说，而是地下发掘出来的由猿变人过程中的人的头颅或牙齿，人类的祖先即有几千万年前的，目前在非洲和我国云南发现数量较多。

最早地球可能像个星球，然后生长在大海里的生物从单细胞不断发展演变，后来就像达尔文所看到的，像青蛙那样的爬行动物、两栖动物等逐渐尾巴退化，进一步进化。动物系统的进化演变又分为许多支系，与人类最亲近的就是猿人。但是现在猿人为什么就变不成人呢？为什么远古时候能变成人呢？问题就在这儿。既然说猿人变人，那为什么现在不能变呢？

围绕着这问题又有许多解释。一是冰川说，认为当时全世界都为冰川覆盖，大部分动物被冻死。还有森林火灾说，猿人多住在森林里，本来是靠前爪攫取食物，突然之间森林消失了，他们

只好站立行走，大脑日趋发达。众说纷纭。但是我个人认为不完全如此。恩格斯说“劳动创造人”。这话固然不错，但是劳动的起源呢？这很关键。为什么要劳动呢？动物也在劳动，但我们所谓劳动是站立劳动，手脚分工。为什么要这样呢？

我认为从青藏高原来看就很清楚。原因既不是冰川，也不是火灾。即使发生火灾，也不可能危及全世界嘛。在青藏高原很难发现古猿的遗骨或牙齿，原因之一就是青藏高原太年轻，变化较快，地震频繁，至今高原还在生长。所以古猿恐怕埋藏过深，很难发现。即使发现了恐怕也会被老乡拿回家了。过去修公路也曾发现一些恐龙化石，结果老乡喜滋滋地拿回家当作最珍贵的藏药。

萧：跟内地汉族的龙骨一样，拿回家当中药吃。

格：就是。只要发现都被老百姓当宝贝拿走了。即使发现了遗骨，他们也不敢碰。我过去在家乡考古发掘，家里人不让我把遗骨放在家里，没办法只好放在楼下，还花了100块钱请喇嘛念经超度。姐姐不让我乱放，我那时到处发掘。

青藏高原曾为沧海，人类祖先的发源地。地质变化非常大，大量的冰块活动、频繁的地震使青藏高原茂密的森林、大量的湖泊突然发生变化。就像原来不缺氧而现在缺氧一样，人类生活很困难。为了适应缺氧环境，人类自身就要发生变化。经过几万年、几百万年的变化，逐渐适应自然环境。喜马拉雅山脉上升，许多湖泊面积缩小，人类经过几百万年的进化才有了今天。这就是地球本身的变化导致人类的进化，由猿猴变人。

我的博士论文从远古时代开始，考察分析藏族起源。这是论文的一个中心论点。后来《人民日报》海外版转载了我的论文提要，引起不少争论。我的英文论文《西藏高原也是原始人类的故乡》在国际学术会议上宣读以后，《人民日报》也予以转载。

总之，博士论文可以说是我学习人类学研究方法的第一个成果。我运用考古学、体质人类学、文献学、民族学、民俗学、语

言学等领域的研究手法深入调查。固然我并未发现古猿的化石，但我认为青藏高原也是人类起源地之一。云南有许多考古学重大发现，那里海拔低，气候温和。青藏高原离云南这样近，西部巴基斯坦、印度也曾发现过。为什么唯独处于中间地带的青藏高原没有任何发现呢？因为海拔高，埋藏得深，即使有发现也没人上报。总之，青藏高原与人类起源问题是我研究的一个重要理论问题。但其中许多问题迄今也是推理分析，要解开这个谜，还有待于古人类学与考古学的新发现。

萧：您的硕士论文写的是《从游牧社会向社会主义过渡》，而博士论文则把眼光放到更加古老的年代，使人感到您所关注的视野更加开阔了。

格：对。1984 年我写了《甘孜藏族自治州史话》，那只是一个小范围的地区历史，后来深入研究藏族历史，才感到必须学人类学。1983 年时已经有过藏族起源问题的争论，我觉得只有放眼整个青藏高原、整个中国这块大地，才能搞清楚藏族起源。比如说研究藏族历史也往往有这样一个弊病，往往只盯着藏汉两种文献记载，对于考古学、民族学、体质人类学的资料运用不够，这样就有很大的局限性。如果从宏观的角度分析，就会得出不同的结论。

我的博士论文印刷数量有限，仅印了 800 本。内容虽然枯燥，但很有学术价值，在香港卖到 50 美元一本。不过在西藏、成都都没卖过。我在书中运用了手中掌握的所有材料来论证自己的观点。我认为中国有三大文明系统：黄河流域文明系统、长江流域文明系统、北方草原文明系统，即游牧文化。现在看来不止这些，实际上许多文化是跨地区的。

人类的祖先沿河流居住，沿河流迁移，沿河形成人类文明，故有“江河文化”之称。他们无法翻越崇山峻岭等天然屏障，很困难。人类文明形成于江河流域、湖泊，我们有大量的证据证明这三大文明系统的存在。我发表过《中华大地上的三大考古文化系统和民族系统》一文，后《新华文摘》转载。认为长江、

黄河流域的古代居民往西到了青藏高原东部的横断山区。大家知道，中国的大部分江河与山脉几乎都是东西走向，只有横断山脉是南北走向。南北走向使群山连接在一起，同时，横断山脉还与长江黄河相接。于是，这三大文明系统终于有机会见面了，所以会出现云南横断山脉地区聚居了中国 71% 以上的民族。为什么呢？在这个地区的民族人口，他们在历史上接触频繁，因此导致许多民族的出现。只要一融合就会出现新的民族。藏区的民族融合很少。因此，我认为藏族文化的起源与中华民族文化的宏观流动和互动有关。既是历史问题，又是文化问题。

商务印书馆对此书很重视，准备再版，初版印数实在太少了。

萧：您刚才提到 1983 年学术界曾热烈探讨民族起源问题。

格：1983 年首次在拉萨召开藏史讨论会，由西南民族学会主办。我有一个朋友是四川大学教授童恩正，他出任西南民族学会副秘书长。那时我还在读博士。他希望我毕业后来川大，他在川大建立了一座很大的藏族博物馆，保存了许多珍贵文献，希望我能来主持这一工作。他酷爱文学，经常写剧本。我俩同住一屋，当时剧本还没有名字，他就喊我提供一些藏族文化及民俗资料，剧中人物大部分是藏族。结果没过几天他的剧本就写完了。他很勤奋，有个好习惯，大清早起来背诵英语九百句，还喊我早起，可我很懒惰。童恩正就是这样一个人。他是学考古的，我们开会时他从考古学角度对藏族起源问题提供了重要线索。从那以后，我就一直思考藏族文化的起源和形成问题，为此阅读了大量资料。

萧：那么，是不是在当时学术界这样一个大背景下促使您思考藏民族起源问题的呢？

格：那倒不是。在这以前我就开始思考了。第一，不能光写藏族，还要涉及其他民族。因为我的导师就是研究民族关系的。第二，我偏重描述西南民族关系，必然涉及藏族起源。藏族起源问题也就是西南民族关系的一部分。既是写藏族与周围民族的关

系，就有必要首先搞清藏族起源，而且都是吐蕃时代以前的历史关系。这样难度很大，主要靠考古、语言、古刻石碑以及大量的民族学资料。我还做了许多民俗学的实地考察。比如说我的考察路线是从四川阿坝、九寨沟走过来的，那儿有白石崇拜，十多个民族都有白石崇拜，但其中含义不同。

我到羌族地区考察，羌族曾经是我国西部地区古代著名的民族，顾颉刚先生分析得十分透彻。但是，这样一个民族现在只剩下两百万人聚居在川西北的阿坝州。我多次到羌族地区实地考察，发现他们中不少人既可讲羌语，又能讲藏、汉语。东部被汉族同化，西部被藏族同化了。于是我就提出这样一个问题：各民族双语区的出现是因为这个民族历史上遗留下来的同而不化、融而不化，从而形成民族内部不同的语言。比如说我这次去林芝，巴松湖边有一个村子，他们讲的话我们根本就听不懂。老乡们自己也说不清为什么。

这种语言从林芝地区往东就更多了。那么这种语言是怎样变过来的呢？有些人认为应当把它作为另外一种民族识别出来。我觉得这是毫无意义的，这是属于民族识别问题了。但是从研究上来讲，这说明民族永远是一个历史的过程，各民族历史相互交流、融合或同化。一些没有被完全同化掉的祖先的语言被保留下来。比如说“木雅语”、“嘉戎语”，他们叫“四土话”等。藏语对他们而言是“官话”或普通话，他们必须得学。就像现在必须得学汉语和英语。但是他们祖先的语言遗留下来说明一个问题，他们原来可能是其他民族。同而不化，保留一些尾巴。就像人类在进化过程中不彻底而留下尾骨，人坐久了就会疼痛不适。尾骨本来是没用的，人的尾巴消失了，可是骨头还在。这就是没有完全进化。

我们再来看民族问题。民族在被同化的过程中也会留下“尾巴”，也就是“活化石”。语言是最典型的。同样，在藏北一些地方，像“三十九族”就保留许多过去的痕迹，甚至连当地老百姓自己都搞不清楚来龙去脉。实际上他们是蒙古族，从语言

和风俗习惯都能看得出来。还有像北京西郊一带也有嘉戎藏族。清朝皇帝曾把上万名嘉戎藏族移民到西郊，让他们在那儿表演宫廷舞蹈，也就是嘉戎的舞蹈。这些人天长日久就忘记了自己来自何方。但是他们每年进皇宫唱歌是嘉戎特有的。解放后一度曾误认为他们是苗族，后来才知道他们实际上属于嘉戎藏族。

萧：他们居住在北京西郊什么地方？

格：西蕃寨一带。至今那里还有石碑。当时清朝进攻嘉戎大小金川的时候久攻不克，伤亡惨重。原因之一是嘉戎地区有很多高大的古堡群，易守难攻。清朝皇帝于是下令在西郊修建类似的古堡进行军事演习。《清实录》史料翔实，我们都看过了。其中"大小金川平定记"是很重要的史料。平定后山脚下驻扎着军队，汉族军队在那里屯垦，而藏族住在山上。为纪念这次的功劳，他们认为是平定嘛，就把从大小金川带来的"人质"移到北京西郊，每年给皇帝唱歌。

萧：这是否也涉及民族同化或融合的理论问题？

格：是的，这些人移到首都，久而久之融入当地文化，连自己都不知道来龙去脉了。去年我参加世界银行的一个项目，到四川阿坝藏族自治州考察。阿坝藏羌混居地区两个民族的居民融为一体。那里的羌族跟我讲藏话，也讲羌话。后来我突然问他们"你们是什么民族？"他们被问得一愣。"我是什么民族？"在民族结合的地方就会出现这个问题。这是个理论问题，实际上在相互融合同化的过程中，会出现很多保留一部分尾巴残余的现象。这没有什么奇怪的，很正常。

比如说藏族起源问题。藏族起源于雅隆河谷，当初他们并没有意识到自己已经形成了一个民族，也不可能认识到这一点。因此也就不可能自称是什么"民族"。后来到了建立吐蕃王朝，军事力量崛起，文化上开放吸收，东部唐文化、南部的佛教文化、西部的中亚文化都吸收进来，这时他们才认识到世界上有不同的民族，了解了大唐文化。从此才有了不同于其他民族的自我意识，就是我与别人不同。语言、服装等都不同。谈判时对方自称

“大唐”，所以藏族也要加上一个“大”字，“Bod chen Bo”，以示平等。在这以前他们没有这种意识。接触了其他民族以后，佛教对藏族文化产生了最为深远的影响。首先藏族在同化其他民族时只要一修建寺庙，慢慢使当地居民信仰佛教，日子久了就同化了。回族也有宗教力量，不管你是藏族还是汉族，只要结婚首先必须得信仰伊斯兰教。

但是汉族情况就不同了，汉族靠的是家业。大小金川平定以后，首先他们就要种地，军队留下屯垦，农耕文化慢慢生根发芽。元朝成吉思汗的帝国，最终为什么会被汉化呢？就是因为文化的差异。他们的文化是流动的，打一枪换一个地方，属于游牧文化，与中原文化截然相反。元朝也曾打败过藏族，后来反被佛教同化了。元朝后来崇信藏传佛教，三世达赖以后就吸收了佛教。虽然在武力上蒙古胜了，但在文化上他们又吸收了藏族文化。所以民族间的融合或同化，文化起着催化剂的作用。其中既有大民族主义，但更主要是一种自然现象，是一种文化现象。在内地农业文化起源很早，旧石器、新石器时代就已经开始了农耕，而藏族很晚才开始。藏族农业文化胜不过别人，但是藏族文化相当厉害。话又说回来，信奉佛教的并不等于就是藏族，它有个过程。

萧：比方说纳西族的东巴教，好像有很多东西与苯教是相同的？

格：这部分我还没来得及写。关于民族关系问题我只写了一半，还有十多个民族没写呢。这里面就包括纳西族。纳西族现在被识为别的民族，这是不错的。但有一点需要注意的是，纳西族与藏族的关系最为密切，这与他们的宗教有关系。纳西族的东巴教实际上同苯教密切相关。但是既然人家把苯教拿过去创造了东巴教，我们就应该承认它的地位，而不能说东巴教是苯教。我在博士论文中曾经谈到藏族与羌族也有着密切的关系，但这并不意味着藏族唯一的祖先就是羌族，因为它在这个过程中还吸收了其他民族。

藏缅语族各民族语言里面，有不少基本词发音相近或相同。如“九”，藏语叫“gu”，而古代汉语里也是“g”音开头。彝语也如此，为什么呢？因为历史上他们祖先有共同来源的问题，最早他们有着一定的血缘关系。但是在以后漫长的发展过程中又吸收了其他民族的文化，形成了许多民族，包括纳西族在内。

萧：这就给我们的民族识别带来了很多困难吧？

格：是的，民族识别有两个问题。首先，什么是民族识别？民族识别就是一种政策。这就涉及理论问题了。像美国政府就不讲马克思主义的民族政策，也没有国家民委。而我们与他们不同的是，我们用的是马克思主义的民族政策。马克思主义的民族政策最核心的一点就是民族不分大小，一律平等。这是它追求的最高目标。人的自由，民族的平等，最早就是这样提出来的。这个理论一经出现，就是说只要建立了社会主义国家，民族必须平等。为此必须进行民族识别，不识别怎么能做到平等呢？连有多少民族都弄不清楚的话，又谈何平等呢？解放后我们国家成立了国家民委和人大民委。它们的任务就是贯彻落实民族平等的政策。而且人民代表大会作为国家的最高权力机构，每个民族都要选出代表参加，哪怕是人数最少的民族也一样。我们就是以马克思主义为理论依据，为最终实现民族平等而做了大量的甚至外人难于理解的艰苦工作。我们过去的民族民主革命，甚至解放战争，一定程度上就是为了民族平等和民族共和。要实现民族平等，就必须推翻统治阶级。而现在强调民族团结，这又是个政策，而且是个大政策。

这样看来，民族识别这个问题一是客观存在，二是政策服务。要看需要，并不是说有了就得识别。一句话，民族识别要有利于民族团结和平等，才是有意义的。我们国家的民族学和人类学，解放后主要服务于我们的民族政策，培养了一大批人才。这是我们中国的一大特色，研究是为了现实服务的。如果当时没有这种需要，而且客观来看，一个学科没有需要也发展不起来。比如说有些人研究物理学，研究了半天，如果周围没有这种需求，

其理论也就不为人们所认识，直到后来才重新认识到它的重要性。学科的发展也是同样的，像民族学，学了半天，如果没有这种需求，那就只好自己去研究了。没有想到那个时候毛泽东、周恩来，以及政府会如此重视民族识别，甚至毛泽东、周恩来还提出把好多民族传统的东西暂时记录下来，日后有用。所以当时就要求进行民族识别。毛泽东特别指出社会形态问题，后来有很多人开始研究农奴制社会形态，这样就给科研人员一个为现实服务的好机会。在我们国家搞科研都必须为现实服务。

萧：您的《藏北牧民》是1987年写的吧？

格：对。当时是为了完成《西藏封建农奴制社会形态》课题而做的这个课题。什么是农奴制？为什么要研究西藏的农奴制？这就又回到人类学上来了。

正像摩尔根当年研究印第安人，研究原始社会一样，通过研究西藏的农奴制，可以复原欧洲中世纪的历史，了解中世纪的历史。这个传统的理论就是社会发展阶段论。这是我们人类学家、马克思唯物主义者要坚持的，也恰恰是现在一些国外学者不同意的。包括童恩正在论文中就在批判这个东西。他反对什么都套用摩尔根理论，反对任何社会都用社会形态发展理论去解释。其实好像不一定所有的社会都要经过这些发展阶段，但是中国民族学坚持这种理论原则。

人类由原始社会进入奴隶社会，再由奴隶社会进入封建社会。这中间应该有个过渡阶段。这个过渡阶段就叫做农奴制。农奴不像奴隶社会中的奴隶，具有自己的土地，但是人身自由仍然受到束缚。可是在牧区情况又有些不同。

牧区有什么不同呢？牧区的生产资料除了土地（或草场），还有牧畜；土地是死的，而牧区牲畜是活的。草场是属于领主没有问题，这些活的牲畜不像农区的土地全部是领主的。在农区，我把土地租给你种，你是我的差巴，必须年年交租。可是牧区许多牲畜是私有的，当然也有租佃关系，但是很多牲畜都是属于自己的。牧区的社会形态与农奴制有什么关系呢？再加上牧区的人

身自由程度比农区要高一些，鉴于这些因素，研究牧区农奴制的社会特点就是我们藏北考察的主要目的。我当时是调查组副组长，自告奋勇主动要求去牧区，带领4个人下乡调查。起初没想到能写成一本书，结果首次用人类学和民族学的方法把藏北牧区的历史、现状做了一个综合调查。

日本著名的社会人类学家中根千枝在北大讲课时曾说，这本书是她所看到的写得最好的人类学藏族研究专著。这是人家的评价。我们的确下了不少工夫，调查了七八个村子。中间我又到匈牙利访问。

《藏北牧民》标题是我取的，目的在于分析牧区不同于山南和日喀则的一些特点。藏北虽然整体上也属于噶厦政府，也是农奴制的一部分，但牧区有自己的特点。一个人身自由度要高一些，再就是有所有权，牧畜属于私人所有的多一些。再有它是流动的甚至直到解放前还有几不管的地方。有些地方政府不敢收税，管不住。像安多县等地都有这方面的记载。我们都做了调查。总之，这是我们在20世纪50年代的调查基础上，首次对牧区社会形态进行的比较全面的阐述，而且是以事实为依据，不是夸夸其谈。我们把调查与文献研究结合起来，所以此书比较畅销。

1986年我被分配到中国藏学研究中心后，关注的就不是历史问题了。因此原先撰写博士论文时的愿望没有实现，而是转入到对现实问题的研究。如西藏的现代化问题，西藏到底发生了什么变化？如何继承传统文化？如何在西藏建设有特色的现代化？如何在西藏地区既能保护环境、保护传统又能实现现代化？有没有这个可能性？这些都是摆在我们面前的课题，但是研究起来又不是那么简单。怎么去研究它？这就是我到藏学研究中心以后一直关注的课题。

萧：这就是藏区传统文化与现代化问题的课题，国家社科“九五”重点项目？

格：对。参加我这个课题组的好多人都有意见，因为书迟迟

出不来。我这个人就喜欢慢慢搞，不愿意立刻就出版。当然我可以马上出书满足他们的要求，但是我觉得还不够成熟。既然做就要研究得细一点。我现在每年都来西藏，实际上就是为了这个。现代化起源于欧洲，在美国发展达到了它的高潮，发达国家的现代化，Modernization。但是现代化是一个相对的概念。西方从20世纪早期就开始研究现代化。为什么呢？因为他们遇到了很多问题。

第一个问题就是原来他们去殖民地的时候，想把当地民族带向现代化。他们称当地人为“蛮人”，不开化。结果成功率很低，只好把现代化从欧洲硬性移到别人的国家，这是一种理论。那是殖民主义时代。现在我们到美国一看是非常悲惨的，很多人都被杀了。因为强迫推广他们那一套，势必引发当地人的反感和抵抗。那么，这种所谓文明的现代化显然是行不通的。西方国家那种现代化是以少数民族多元民族文化的牺牲为前提的。这种现代化是不现实的。同样的，从欧洲到美国，现在发展到我们国家沿海地区，一切以经济为中心搞现代化。这当然是需要的，但我们也必须思考西方现代化中的教训。经济发展快的国家出现了很多问题。一个是精神问题，一个是环境问题。精神问题主要是制造人类的异化，把人类最善良的、本质的东西逐渐异化，变成机器人，而且出现了很多精神病。这是现代文明造成的心病。据统计，精神病患者在当代美国是比较多的。因为它确实是使人们脱离了本性，变成了机器人。这样的异化是精神问题，绝对是不好的，不是人类追求的目标。

第二个问题就是一切向钱看。包括奥地利，我去过两次。奥地利现代化初期把原始森林全砍光了，那叫原始现代化。后来经济发展了他们才发现乱砍滥伐不是好事，贻害后代。后来他们才开始重新绿化，现在已经是一个绿色的国家。

我们国家现在也开始吸取人家的经验教训。沿海地区遭到了极大的环境污染。像美国现在已经难以控制。汽车、飞机等排出的废气破坏了环境，地球温度上升。我们到底应该怎么办？这样

就出现了新的看法，Sustainable Development 即可持续性发展，就是说人的发展观念不应该是今生今世，只有这一代，应该是代际观念。无论发展什么都要考虑到子孙后代的利益，这就叫代际发展。代际发展就是可持续发展。什么是可持续发展？比如说为解决燃料问题，我把树砍了。就像上次我去阿里看到的一样。可是到了下一代，想遮阴都没有办法，那怎么行呢？所以我们认为可持续发展不仅是环境问题，同样也是个文化问题。

萧：这是个全球性的问题。

格：既是全球性的问题，也是西藏的问题。在美国把人变成了机器人以后就很难再返回去，不容易适应了。就像我们这次接触很多人，我们叫他们工作。他们从美国到西藏来，适应不了这儿的节奏。他们抱怨说我叫你 10 点钟来，你为什么 11 点才来呢？他们适应不了，必须得有事干才行。还有，比如说北京来的要睡午觉的习惯。习惯一经形成，就很难改变。再改会带来很大痛苦。

西藏被称为是神圣的净土。当然不一定是净土，但至少现代化的污染还没有来得那么快。我们学者有理想，但理想并不是现实。如果能够把可持续发展理论应用到西藏，西藏不再在精神和文化上损失的前提下继续发展的话，才能建设一种美好的现代化，环境优美，而且人与人之间仍然保持着社会主义所要求的，这样难度太大了。尽管如此，这些都是我们所追求的，这就是我们研究的课题。如何建立一个具有西藏模式的社会主义的现代化？我们做研究不是下结论，必须要经过充分的考证和调查。不过理想与现实是有矛盾的。

我们对现代化问题，提出很多想法，但那只是学者个人的爱好而已，能不能行得通，那要看全民、政府等各方面的因素，还有环境因素。但是如果政府能够应用一些我们的理论，可能一百年以后，历史就会证明它的正确性，而现在就不一定。

萧：您好像还写过一本书，叫作《多样性世界》是吧？

格：那是我编的一本教材。把我以前翻译的美国人类学教材

书名改了。因为字数太多，出版社觉得书太厚。当时我在藏大讲课，学生们从没见过人类学教材。所以我就把这本人类学教材重新编译，压缩成一本小册子，取名为《多样性世界》。我希望人类社会今后也是多样性的，多元文化，而不是清一色的。

萧：就像费先生说的，人类的文化应当是五彩缤纷的，我们不仅要“美己之美”，更要“美人之美”，要理解他人。

格：对。人类学课文的第一篇内容就是“沟通”。人类要沟通，互相理解。沟通并不太难，但是追求的理想和现实往往有很大差别。现实往往与人类的理想背道而驰。比如说现在，我想大多数人都是希望和平的，可是战争处处都有，而且非常残酷，无法阻止。马克思提倡的理想是我们追求的理想，可是现实中走的弯路或曲折的路也不少，多少年搞福利国家，他们成功了吗？曾经很成功，可是现在就不成功了。美国的市场经济一搞，欧洲就落后了。他们搞了很多的福利。结果现在发展缓慢，很难刺激经济发展。

比如说我们去奥地利，吴老板告诉我们，他们一年里的法定的节日里不上班，而且工资是固定不变的。工资待遇不可能降低，所以成本特别高，凡是 40 岁以下没有固定工作的人，国家要出钱养活他们。国家有义务养这些人，直到他们就业。公共汽车又特别便宜，博物馆也不收门票。我们现在还处在原始现代化时期，所以博物馆的门票是越来越贵。而在欧洲则是作为一种福利，不收钱，都是免费的。这样一来，福利多，不能刺激经济，他们的经济发展和技术各方面就会落后。吴老板就说了，他采购是到中国东南沿海，从那儿进海鲜然后用火车运到这儿来。尽管路途遥远，他还是觉得划算。因为中国的物价本身便宜，再加上雇的打工仔又都是中国人。这些人不愿意放假，他们说我们要工作。所以雇用中国的劳工最划算。现在美国的黑人对中国人很有意见，就是因为中国人聪明勤劳。美国黑人相对来说要懒惰一些，喜欢享乐。这样日子长了，大家都愿意用中国人，中国人打工报酬又便宜。所以现在他们民族之间有一定的矛盾，但不是很

严重。

哎，咱们说到哪儿啦？我想起来了，刚才一直探讨的是现代化问题。我现在做的课题主要是现代化与传统文化的关系。既然大家都认为佛教是藏族的传统，我也研究了十几年，去过许多寺庙。我常常在思考，也在询问别人，尤其是一些喇嘛，现在寺院和解放前有什么不一样？他们给我讲了许多。我把这些都总结出来。例如现在的寺院不能拥有自己的土地和农奴。又如寺院喇嘛上万人，不劳动，生活全部靠家里供养，现在当然行不通。

美国我调查了20多个寺院。平时人家都有工作，只有到了周末才到寺院来念经。所以看来我们的寺院管理必须改变。僧人已经不是脱产的喇嘛了，他们变成了职业喇嘛，而且他们不一定要穿喇嘛服，可以穿着西装。祈祷时他们不懂藏文，全部用英文祈祷，所以有很多的改变。还有过去的寺庙投资很大，寺院建筑金碧辉煌。这些作为文物保存是可以的，但是现在西方国家，像英国、挪威、美国等等，我去参观他们的寺院，藏传佛教的寺庙，那些建筑不外乎就是普通的大楼，人家搞成写字楼，在里面租一间会议室，就是一个庙，从外表看不出来。如果想单独修建一座庙宇，没有经济实力根本就做不到。总之在发生变化。藏传佛教要适应现代化，如何继续发展？要为文明服务，为和平服务，为积极发展服务，寺庙管理已经到了非改不可的时候了，再不改就落后了。

另外，国家要求以寺养寺，不允许剥削。可是现在牧区的念经费用依然实行摊派。今年念经由这个部落出钱，明年轮到下一个部落，现在依然如此。因为他们没有经济来源。可是，大昭寺就不一样，大昭寺对外开放，慕名前来参观的游客络绎不绝，旅游收入相当可观。现在从佛教经典到寺院的管理模式，寺院的经济结构、社会结构、人员来源、人才培养等方面，如果不去改变，不随着社会前进是不行的。现在也有成功的例子。甚至把寺院办成学校，我的几个活佛朋友自己办的学校，虽然名义上是寺院私立学校，但他们不教授佛经，教学内容都是现代的东西。学

校可以收费，也可以不收费。学生学上五六年以后自己出去找工作，校方也可以帮助联系工作，但是更多的是靠自己找。一般都能找到工作。所谓工作不是固定的、由国家分配的铁饭碗，但可以维持他们的生活，有钱赚。这是一种趋势。过去寺院从来不允许办这种学校，而现在已经出现了寺院办小学。其中有些是男女同学，穿的是寺院小学的校服。这种变化越来越多。

那么这些寺院有没有现代化问题？寺院的现代化又是什么样子的？目前欧洲的寺院改革有成功的，也有失败的。欧洲具有强大的经济实力，就是教皇。教皇具有自己的经济实力。那么现在普遍认为寺院代表了传统文化，如果我们把它搞好了，就会成为带动地区经济发展的龙头。寺院有组织性，不像农村个体户。而且寺院里人们都信教，崇拜活佛，崇拜神灵。我们利用这种信仰发展经济，带动当地老百姓致富，既达到宗教目的，又可以达到国家的目的。带动群众致富，既富裕了，又可以避免信仰危机。

现在是社会转型时期，信仰有所变化。你看，过去基督徒只有几千人，现在有上千万人，信仰日趋多样化。现在整个西藏大多数人信藏传佛教，不可能有法轮功插足的余地。为什么到现在法轮功很难打入西藏？因为在这块土地上信仰是统一的。同样，全中国也存在这个问题。内地最恼火的就是佛教禅宗势力不大，道教也没有形成强大的势力，儒教也不是很强，而且基督教也形不成气候。这样一来，说得不好听一点，农村大部分人是处在迷信状态，“见着菩萨就烧香”，信仰民间宗教。法轮功就正好乘虚而入。社会转型时期或社会主义初级阶段佛教能够发挥很大的作用。它可以使人们被扭曲、异化了的心灵恢复正常，减少精神病的发生。而且佛教可以把人们从战争、灾难，从恐怖残忍带回到一个和平的环境。让人们在一个和平、祥和、善良的环境中从事现代化建设。这就是理想的社会。为此，藏传佛教应该发挥它应有的作用。佛教不要卷入任何派别，不要介入政治。否则佛教就发挥不了它应有的作用，最终这种信仰就会走向灭亡，因为它违背了佛教的教义。

我认为佛教也有现代化问题。除了以寺院经济为主带动农民致富以外，还有一个很重要的就是佛教应当推动文化发展。不要光搞佛教，还要学习文化。我相信任何宗教都是鼓励支持人们学习文化的。另外佛教还能够在维持社会秩序、防盗、避免社会动荡等方面发挥积极作用。比如说佛教告诫人们不要偷盗，老百姓很信服这些。

所以我们可以把传统的佛教信仰与现代文明相结合，这是传统文化与现代化的一个重要课题。以上说的是佛教问题。下面我想谈谈城市化。现代化带来了城市化。虽然我们不愿意承认，但这毕竟是客观现实。美国现在98%是城市化，农民只有2%。日本也是一样。全世界凡是高度发达的国家都实现了城市化。

萧：日本的农民占总人口比例，二次世界大战以后是60%多一点，而如今不到10%。

格：这样一来，城市化客观上就成了现代化的标志。西藏肯定也不会例外。那么，西藏的发展要改变什么呢？现在西藏有拉萨和日喀则两个城市，将来会更多。然后是县、区，原来的县和乡现在有一些变成了镇，这些地方也在发展。但是城市化有许多弊病，会带来交通拥挤以及很多的社会问题。全世界都无法克服的。无论东京还是纽约，人们向大城市流动，拥挤势必会引起社会问题，引起社会动荡、分裂等等问题。话又说回来，我们一定要发展大城市吗？西藏人口少，只有几百万。我个人认为我们可以把它变成许多小城镇，有农区的，也有牧区的，不要再搞大城市了，不要恶性膨胀。这样每个小城镇就是一个小中心或小星星，小城镇在整个西藏星罗棋布，城镇周围是一望无际的田野，或者牧区，风光明媚。

如果我们致力于建设这样的小城镇，人口少，环境好，将来有可能搞成世界的一种模式，相当于现在的瑞士或挪威。这两个国家现代化比较成功就在于城市小。苏伊士我去过两次，城市不大，风光优美。像瑞士没有大城市，每个小城市都很有特色。美国就不同了，特别集中，由此带来的社会问题对人类的发展很

不利。

再有，西藏的城市必须是能够吸引游客的美丽城市。我们不能照搬内地，也不能照搬美国，重要的是要体现民族特色。如果我们全国的城市都一种模式，一种结构，从长远来讲，有负面影响。牛津大学你可以去看一看，那里的城市外表结构和1000年前相比基本没有什么大的变化，但是里面在变。人家有明文规定不能轻易改变。国内外游客又为什么喜欢云南的丽江？因为那里的古城保留下来了，那是依照原样重修的。人们喜欢小桥流水，古城老屋的氛围。不少老外流连忘返，干脆就住在那儿了。回过头来你再到中甸去看看，城镇的民族特色不突出，跟内地大同小异。拉萨现在多亏还有三大寺、布达拉宫和大昭寺，再不保留就不行了。

那么你再到西藏林芝去，广东风格的城镇，变成港式的了。我和曲书记是好朋友，我们畅谈了一次。他觉得压力特别大。因为要现代化，钱来了，要修房子，得找工人。一找就得找那些广东人。人家有技术、专家，修得快呀。这里提出了一个很重要的问题，西藏的城市化要实现民族特色，必须有一大批能承接基建工程的藏族传统建筑工匠队伍。而西藏本地缺少这类的工程技术人员。政府要马上把房子修起来，于是只好由内地承包这些工程。藏族的建筑公司有名的有哪些呢？没有一个能够保质保量承包大型建筑工程的藏式建筑公司。工程建设、人才培养都没有。只有一些小公司，无法承包大型工程。所以就涉及培养问题。

城市化的第二个问题就是教育现代化问题。教育现代化问题就更多了。现在西藏面临的最大问题就是好多人错误地认为所谓教育，就是书本教育。读小学、中学、大学。书本上的知识都是前人从现实生活中总结出来的，把他们变成了文字。就像我在西藏考察，写出的书是总结出来的，并不是原来书上就有的。同样的，现在有百分之七八十的知识是书本上没有的，在于实践。广东、福建沿海地区改革开放，很多民营企业家只有小学文化水平。为什么呢？因为他们运用的是当地的经济知识，名不见经

传，书本上是找不到的。照本宣科还不一定能学得全呢。

因此在西藏实行教育现代化就务必要注意切合实际。首先我们要提高小学、中学和大专的教育质量，要搞一些实用的。比如说我们刚才提到的建筑工程。既然觉得工程建设的钱没有花在西藏人民头上，我们可以慢慢培养这些人才嘛。哪怕今年计划培养10万人，明年培养20万人。培养一流的藏族建筑工程师，这些人在学习现代工程技术的同时，要掌握藏族传统文化。如果日后维修布达拉宫，就不用另请高明，这些现成的人才就能派上用场。而且不但在西藏，在全中国、全世界他们都可以去承包，只要是藏式风格的建筑。我知道西藏有个牦牛建筑公司就很有希望。那么光是建筑就需要这么多人，更何况其他领域呢？绘画、饮食服务行业、做糌粑的、民族手工艺等等。各个领域都需要接班人。我们再不培养，老是靠这么几个老年人，那怎么行呢？

我们算一下吧，西藏只有两百多万人，培养一百万人还不够。这不仅是为西藏服务的，是要为全世界服务的。将来游客还要增加，好多东西街上都买不着。在林芝他们搞得不错，很聪明。把核桃装在一个藏式布袋子里卖给游客。这些都是初级阶段，真正地掌握技术还要下一番工夫培养训练。这些技术倒并不一定需要读大学，学上二三年、四五年以后，就可以开始工作。还可以为国家减轻负担，用不着国家分配工作。他们自己就解决了就业问题，这也是符合国家长远利益的。

我正在研究的就是这些内容，以上我讲的只是其中的一部分。我把文化分类，什么叫文化？然后每个文化里面的传统又与现代化是个什么关系？我们应该往什么方向引导？作为一个学者、人类学家，我们应该怎么办？我有一些自己的想法。

萧：我明白了。我还想提个问题。我觉得您好像对牧区情有独钟。比如说现在像鄂伦春族等传统的游牧社会变化也非常大，他们渐渐由游牧走向定居。您怎么看这个问题？

格：传统文化与现代化的问题包括许多内容，这可以说是其中之一。牧区的现代化有很多问题值得研究，其中一个就是由游

牧到定居。主要有两个方面：第一，经过解放后50多年的发展出现了一个情况，就是牲畜不断发展，人口增加，而土地是有限的，不会扩大。草场固定以后就出现了问题：（1）草场沙化；（2）自然老化、板结化；（3）退化。因为人多了嘛。然后发展到现在，西部无人区、那曲还稍微好一些，东部，越往东走越厉害。人口增多了。比如说一个部落解放初期只有15人，现在则发展到六七十人。那么土地从何而来呢？所以，有些牧区从原来的四季牧场，变成了现在都没地方游牧了，等于半定居了。

我在阿坝县调查时碰到一些有趣的事情。四川阿坝现在旅游业比较发达，县上拨款为牧民盖起了非常漂亮的瓦房。那里是四川省委书记的点，他计划要搞五通，房子盖好了，牧民们迁入新居。可是，牧民们世世代代过惯了传统的生活，夏天里早早起床，拜神后吃饭，全家人把牦牛拉过来驮上行李，可是他们的夏季草场就在百米开外的地方。没地方可去，没办法他们就围新房转了十圈。然后把牦牛赶到100米以外的草场，搭起帐篷住在里面。夏天住帐篷，冬天搬到房子里。但是他们还是习惯搬迁，只不过只有几百米距离。现在牦牛越来越少，公路修通了，渐渐地改成用卡车运送。这就更不需要牦牛了，用卡车运送轻而易举。

这样就出现了新问题。第一，必须定居，这是必然趋势。因为牲畜多人多草场少了，牲畜质量差，这是客观形成的。第二，定居以后，就不可能像从前那样逐水草而居了。现在没有地方可搬，牲畜技师差了，吃草问题必须想办法解决。这就提出草场改良问题，但是难度很大。高原上的草场质量也不是很好。这就要求有饲料。而本地还没有饲料加工厂。四川虽然已经是生猪和黄牛饲料加工基地，但是高原上还面临着没有牦牛饲料加工的问题。

最近我推荐几个民营公司的朋友到昌都去了，为什么推荐他们呢？我不愿意推荐国营的，因为他们搞不好。这些私营企业都是很有名气的。他们准备使用现代的科学技术保证草场质量。不过首先他们要有赚头。从哪儿赚钱呢？西藏年年都发生雪灾，一

有雪灾就会缺草。草从哪儿来呢？人家说要种草储存起来。他们的项目要有一万名牧民参加，种草受益。出现雪灾后他们就可以卖草。以后这些草经过饲料加工可供定居的牧民使用。但是这些尝试还只是星星之火，还没有普及，目前还停留在实验阶段。定居后的牧民首先要解决牲畜饲料，以及牲畜品种改良问题。不改良不行，牦牛不走动是不行的。可是改良又怎么定居呢？再有定居以后，牦牛的棚圈很重要。不然雪灾怎么防啊？所以要想防御自然灾害，必须做到防寒、防饿，这些因素都得考虑周到。

我参观挪威的牧场，人家人口少，草场大。他们搞了许多围栏，让牛羊首先在 A 围栏里面吃草，然后赶到另外一个 B 围栏中，他们好把围栏打扫干净。这是围栏养殖的一种形式。但是，最棘手的是能否解决配套问题。光修了房子住进去仍然不能从根本上解决问题。牧民离不开牲畜，不解决牲畜问题是无济于事的。将来如果改良到一半牲畜能够圈养，那牧民们才会愿意定居，因为有了依靠。可现在不行啊。改良成功的目前也不是很多，牦牛还是需要游动。牦牛究竟能不能圈养还有待科学研究。这是自然科学，不是我们的研究范围了。要解决配套问题，得解决草场、牲畜、定居，还有管理问题。定居就会形成一个小城镇，要满足牧民文化的需求。无论从媒体到传统，宗教信仰和生活习惯，必须得满足牧民们的需要才行。你不能够单纯地光是修一座瓦房了事，要有一整套与之相搭配的东西。一旦搞好了将来也能起到示范性作用。

据我所知，目前研究西藏牧民的朋友有八九个吧，我们也都认识。我们之间想法差别也是很大的。比如，美国的梅尔文·戈尔斯坦就很典型。他认为用不着定居。可是他也同意我的观点。因为他调查的地方就存在这么一个问题。他在藏北昂仁县做的调查，那里接近无人区，草场宽得很，可以任意迁移。可是藏东地区怎么办呢？各地情况不同，这样涉及的理论和实践问题就复杂了。如何解决游牧地区定居以后的经济、文化和生活问题？这也是西藏现代化亟待解决的课题之一。

我们人类学有个特点，就是关注小点，管中窥豹，以小见大。而他们搞经济的是从宏观的角度考虑的。材料啊、数据啊什么的。我到安多县的调查点已经去了七八次了。

现在西藏市场繁荣，各种商品琳琅满目。原来可不是这样，连茶叶、盐巴有时都买不到。现在是应有尽有，生活十分方便。藏北安多的牧民就购置了许多藏汉装，还有收音机、手表、汽车等等。现在已经不是再靠以物易物，要靠货币。他们已经接受了好多以前不能接受的东西。接受了货币以后，他们又发现了一个问题。他今年买了一万块的东西，钱从哪儿来呢？他又没有工资。这就给他提出了问题，他就得去挖虫草。再有，牦牛原来卖得很少，现在不得不卖。过去的观念是养得越多越好，哪怕老死他们都不肯杀牦牛，除了自己家消费的以外。现在情况大大改观。四川的阿坝现在每天都有大车直接把牦牛运到成都的屠宰场。这些就是市场经济带来的变化。

既然已经面向市场，就必须得把牦牛喂养好。数量上也要有一定的规模，因此就不得不依赖市场。牧民原来逐水草而居，是个自力更生的群体，燃料都是用的牛粪。现在则开始依赖市场，很多东西他们自己不能生产。依赖市场就必须养好牲畜，发展经济。草场不够，就得去想办法解决饲料困难。这种变化目前看来刚刚开始于公路沿线，推而广之恐怕还要相当长的时间。这些就是目前藏区一个非常明显的变化。这种变化我个人认为是对外开放、市场经济活跃的结果。市场原来就有，但主要是物物交换，与开放的市场不一样。开放的市场逼得人们不得不接受。比如说我吧，吸上了香烟就戒不掉了，必须得买烟抽。晚上听收音机呀，家里用上了电灯，没电怎么行呢。我到林芝农民家中去，他们说原来晚上9点钟睡觉，现在怎么也得到半夜12点，家家都在看电视。以前没有这些娱乐消遣。看电视年轻人还容易和老年人发生矛盾，喜欢的节目频道不一样。所以这些都是市场开放的必然结果。

那么什么是市场开放呢？从整个世界来看，就是沟通不同的

民族，民族之间互相往来。不同的文化、技术的相互交流、碰撞与吸收。这种交流和碰撞就需要中间媒介。那么，传统文化如何融合，怎样才能把传统变为有自己特色的东西？这些都是摆在我们面前的难题。你看现在的西藏，我都觉得莫名其妙。就说服装吧，原来地方特色鲜明极了，一看服装打扮就知道是哪儿的人。可是现在从外表上根本分不清是康巴人还是那曲人，人们的服装都十分接近。大家都穿上了长裤。一般服装的演变是通过艺术家、名人来推广，大家都跟着效仿。这就是一体化在日常生活中的一种表现，地方特色减少了。没有了地方特色，也就难以引起游客的兴趣，对经济发展带来一定的影响。可是这种变化又是不可避免的。现在街上男的也留长发，自己还挺得意。其实牧民可能最时髦了，人家把长长的头发辫起来。这样看来有时候文化又回归到了过去。所以说文化的普及与传统究竟有什么关系呢？这些都很有意思。

萧：哎，不知不觉地都过了三个钟头啦。格勒博士您也挺忙的，明后天就要回北京了。今天就到此为止吧。谢谢您百忙之中抽出时间接受我们的采访。

原载《广西民族学院学报》，2003 年第 1 期

公民参与，西藏民族区域自治发展的动力

对于西藏人民而言，政治参与是一个随着新西藏的诞生而不断发展的政治行为。在封建农奴制时代，西藏实行政教合一的神权政治，在“三大领主”的专制统治下，西藏人民根本没有政治参与可言。新西藏诞生以后，西藏的政治、经济、文化诸方面都发生了巨大的变化。随着民族区域自治制度的建立，特别是改革开放政策的推行，西藏进入了现代化的发展阶段，从传统社会向现代社会的转型进一步加快。在这一社会转型的过程中，藏族公民政治参与的发展是一个非常重要的动力因素。西藏公民政治参与的发展既是检视西藏民主政治发展状况和人权状况的重要尺度，同时也是西藏政治现代化的重要组成部分。

西藏公民政治参与发展的主要成就

西藏公民政治参与有许多方面的发展成就是值得肯定的，主要表现在以下几个方面：

第一，政治参与的主体意识日益觉醒。对西藏公民政治参与动机的调查表明，当人们对社会上某些事情有意见和看法时，大多数人表示会采取某种形式的行动；当碰到困难和纠纷时，大多数人也倾向于采取积极的行动。绝大多数藏族公民对自己享有当家做主的地位与权利，对靠本民族的努力实现现代化表现较高的认同感。这表明，大多数藏族公民不再是甘心游离于政治活动之外或政治进程之外的旁观者，而是积极关心政治事务、乐意参与政治生活的主人翁。藏族公民不仅在表达个人意愿、维护个人利益方面具有主体意识，而且在维护公共利益方面也具有主体意识；这种主体意识不仅在精英阶层中表现明显，而且普通大众也表现明显，这反映了一个民族政治主体意识的整体性觉醒。

第二，政治参与的途径逐步增加。民主改革以后，藏族人民获得了普选权，可以通过参加选举行使民主权利，决定政治事务，产生地方各级政府和基层政权组织。民族区域自治制度的实行，又进一步赋予了藏族人民管理和决定本地区范围内事务、实行地方自治的权利，藏族人民可以通过自治组织参与政治，表达自己的意愿。民族区域自治体系的完善，使藏区公民可以通过人民代表大会、来信来访、个别接触等多种形式参与政治，表达自己的利益要求。除此之外，获得了广泛政治权利的藏族公民可以通过各种大众传播媒体、民间自由交谈和参加政治性集会、庆典活动等形式表达自己的政治态度、政治情感。这一切表明，联系各级政府和人民的各种政治参与途径基本上是畅通的，也是可以满足大众政治参与要求的。

第三，政治参与的方式明显改进。西藏各地在人民政权初创阶段和民主改革后的一段时期，公民政治参与主要是在政府和人民解放军支持和引导下的动员式参与，藏族群众的参与自主性不强，缺乏参政的技能和实际效能感。改革开放以后，随着民族区域自治法制化程度的提高，社会经济的发展以及文化的发展，西藏公民参与政治的规模逐渐扩大，政治参与的方式相应的也发生了明显的改观。除了动员式参与在某些地方仍然存在之外，藏族

公民自主性的政治参与已经开始出现。在表达意愿和利益要求的行为方式上，西藏公民逐步从受个人狭隘观念、宗教情绪、民族情绪支配的极端方式转向普遍采用制度化、规范化、程序化的常规方式。这些变化意味着，西藏公民的政治参与方式取得了明显的改进。

第四，政治参与的效能感增强。同政治主体意识的觉醒相联系，藏族公民的政治参与效能感不断增强。调查表明，当人们对社会上某些事情有意见和看法时，29.5%的人表示采取过某种方式的行动。大约有53.2%的人相信自己的参与行动对改进政府的工作和决策有一些作用。如果同汉族公民和外国公民的同类情况进行比较，我们发现，藏族公民政治参与的效能感不算低。1989年，中国社会科学院政治学研究所张明澍在以汉族公民为主的社会调查中发现，有19.7%的人认为自己的努力可以影响政府的决定。在实际的政治参与经历方面，11.2%的人表示有过试图影响全国性政策的经历；9.3%的人表示有过试图影响地方性政策的经历；两项相加，总比率为20.5%。美国学者阿尔蒙德对5国公民政治参与的研究表明，美国公民中，75%的人认为自己可以影响全国性法律，77%的人认为自己可以影响地方性法律；英国公民中，62%的人认为自己可以影响全国性法律，78%的人认为自己可以影响地方性法律；德国公民中，38%的人认为自己可以影响全国性法律，62%的人认为自己可以影响地方性法律；意大利公民中，28%的人认为自己可以影响全国性法律，51%的人认为自己可以影响地方性法律；墨西哥公民中，38%的人认为自己可以影响全国性法律，52%的人认为自己可以影响地方性法律。而实际上通过各种行动试图影响地方政府决策的人，美国为33%，英国为18%，德国为21%，意大利为13%，墨西哥为9%。综合上述情况进行比较，我们不难发现，藏族公民的政治参与效能感不仅不比汉族公民差，而且同现代世界一些主要国家公民的水平相比也相差不大。

第五，藏族人民对共产党和人民政权的认同感与信赖感日益

增强。西藏公民政治参与的发展，使广大藏族公民日益变得关心政治，对现行政治体系产生了认同感和信赖感，尽管民族问题和宗教问题的影响仍然存在，但从历史进程与政治进程的发展来看，广大藏族人民日益融入新的政权体系之中，对共产党和人民政府的认同与信赖呈增强的趋势。随着民族区域自治制度的完善，特别是改革开放与现代化政策的推行，西藏各地政治、经济、文化诸方面都发生了重大的发展变化，大多数藏族人民在政治上切实享有了当家做主的权利以及同其他民族一样平等的政治地位，在经济上过上了温饱和小康的生活，在文化上既保持了传统与宗教信仰，同时又取得了现代文化的发展。而这一切发展变化，既同共产党和人民政府推行正确的民族宗教政策和民族区域自治政策有关，也同广大藏族人民以主人翁的姿态积极参与有关。因此，事实教育了广大藏族人民，使他们对党和政府的认同感、信赖感不断增强。

第六，政治参与的发展促进了民族团结和社会政治稳定。有的西方学者认为，处于现代化进程中的国家和地区，由于经济发展而带来社会成员的利益分化与利益矛盾，由于社会动员而激发社会成员的参政动机，政治参与的扩大将对现存的政治体系构成强大的冲击和压力，各种关系处理不当将会引发骚乱和政治不稳定。但是，西藏政治参与的发展不仅没有带来社会政治秩序的混乱和政府权威的合法性危机与政治整合危机，相反，西藏境内各地民族关系融洽，利益互补性和经济上的相互依赖性增强，政治参与使政府权威的合法性与政策运行的合法性增强。近十年来，西藏一直保持社会政治稳定的整体良性局面，进入了一个社会经济快速发展、人民安居乐业、政通人和的发展阶段。

西藏公民政治参与发展的基本经验

对西藏公民政治参与发展的研究表明，藏族公民政治参与的

发展不仅取得了可喜的成就，而且形成了值得认真总结的基本经验，这些基本经验不仅对藏族公民今后政治参与的发展完善具有重要意义，而且对其他少数民族地区公民政治参与的发展具有重要的借鉴意义。西藏公民政治参与发展的基本经验主要包括以下几方面：

第一，政治参与的发展必须在共产党的领导下循序渐进地推进，不能急于求成。民主改革时期，在藏族人民的民主意识十分淡薄、思想认识水平较低、参政技能与政治效能感很弱的情况下，各级地方党组织、党的工作委员会在人民解放军的支持下，积极鼓励和动员广大藏族人民参与民主改革，通过动员式参与，使藏族人民逐渐树立起主人翁意识和参政自信心。民族区域自治制度推行时期，广泛地赋予藏族人民民主选举的权利，使他们通过掌握和适应投票选举这一现代民主的形式，参与国家和地方政治生活，逐步获得自主性参与的权利。在改革开放和现代化建设时期，随着社会、经济、文化诸方面条件的改善与进步，藏族公民的政治素质提高，参政技能与政治效能感增强，因此，及时拓展政治参与渠道，扩大公民政治参与的范围，允许更多样化的自主性政治参与形式出现，成为发展公民政治参与的必然选择。西藏公民政治参与的发展遵循了由动员式参与到有限的自主性参与再到自主性参与的这么一条发展轨迹，这是西藏公民政治参与取得稳步发展的重要保证。如果不顾客观条件与社会发展阶段的限制，急于扩大政治参与的规模，拓展政治参与的渠道与形式，必定会导致混乱和不稳定。而事实上，西藏公民政治参与的发展体现了“慎重稳进”的精神，因此，这种政治参与的发展模式保证了政治民主与政治稳定的协调统一，具有普遍的意义。

第二，切实实施民族区域自治制度，充分发挥少数民族地区人民在管理本地区、本民族内部政治、经济、文化各项事务的积极性和民主权利。实施民族区域自治制度，关键在于必须切实保障少数民族地区人民的民族区域自治权利，包括地方立法权、法律变通权、经济管理权、财政管理权、教育管理权、文化管理

权、资源开发权等多方面的自主权。同时，必须充分保障少数民族公民享有我国宪法赋予公民的各项政治权利。在民族区域自治制度下，少数民族公民政治参与自主权的集中体现就是由广大人民按民主的手段和程序选举产生自己的利益代表者和各级政府的组成人员，用民主和合法的方式参与本地区经济、社会、文化各项事务的讨论和决定。从各级地方政府领导人的产生方式和构成来看，在西藏自治区，自治区政府主席和自治区人大常委会主任均由人民代表大会选举产生，均由藏族人士担任；据统计，在西藏自治区政府主席、副主席，自治区人大常委会主任、副主任和常委中，藏族和其他少数民族约占 80%。在西藏全区通过民主选举当选为乡镇长和县长的领导人中，藏族和其他少数民族占 98% 以上。事实表明，只有充分赋予少数民族公民选举权和各项事务的参与权，才能促进少数民族公民自主性政治参与的发展，才能真正保障民族区域自治权利的行使，从而完善民族区域自治制度。

第三，实行政治参与同宗教活动、宗教组织的分离是公民政治参与健康顺利发展的重要保障。民主改革以后，西藏各地实行了政治与宗教的分离。在政教分离的前提下，充分保障公民的宗教信仰自由，使宗教信仰真正成为个人精神领域的一种因素。而在政教分离的前提下，充分保障公民的政治参与权利，使政治参与真正成为人们政治生活中的一件大事，则是政治参与健康发展的正确方向。中国共产党提出和执行了宗教信仰自由政策，虽然“文化大革命”中这一政策遭到了破坏，但改革开放后得到了恢复，并且在西藏各地为保障藏族公民的宗教信仰权利，维护合法宗教事业的发展采取了一系列切实可行的措施，保证了西藏各民族个人信仰宗教的充分自由。特别是近 10 多年来，由于实行了政治参与同宗教活动、宗教组织的分离，西藏公民的政治参与逐步走上了健康有序的良性轨道，真正成为人民群众表达合法利益要求和愿望、行使当家做主权利的行动。

第四，公民合法化、有序化和理性化的参与是表达利益要

求、实现利益愿望的有效途径。改革开放以来，西藏公民的政治主体意识日益觉醒，自主性的政治参与不断增加。对于大多数西藏公民而言，当他们需要表达自己的意见和利益要求时，当他们遇到困难和纠纷时，基本上是通过来信来访、同党政领导人接触、向新闻媒体反映、向人大代表或政协委员反映、找亲戚朋友代言等合法、有序和理性的行为方式解决问题。大部分人相信自己通过这样的行为可以有助于问题的解决，对影响政府的决策有一定的作用。因此，西藏公民的政治参与行为日益变得合法化、有序化和理性化，步入了民主和法制的轨道。实践证明，正是合法化、有序化和理性化的政治参与，才使西藏公民的自主性参与变得有效，有利于实现和维护广大群众的利益。

第五，根据国家宪法和民族区域自治法，中央政府赋予西藏自治区政府和西藏人民在处理自己事务方面比内地公民有更多的自治权利。这些权利包括结合西藏实际变通执行中央各部门有关西藏的决定、使用本民族语言文字、继承和发扬本民族优秀传统文化、保持本民族古老的风俗习惯（包括各种传统民族节日、宗教节庆等）、发掘和整理以及研究古老的文化古籍等。尤其是基层村民自治政策在广大的西藏农村牧区取得了非常积极的效果，从1994年开始，“民主选举、民主决策、民主管理、民主监督”村民自治的四个民主一台戏，在西藏各地农村牧区风风火火地上演。占西藏人口80%以上农牧民通过民主选举自己的村长，实现了当家做主的愿望。从而更加提高了西藏农牧民参加民主选举的积极性，据官方统计，目前西藏农村牧区人口参加选举的比例达到了90%，5072个西藏村镇采取了村民自治政策。而村民自治制度的实行，不但进一步为西藏人民当家做主、广泛地行使直接民主权利提供了一个崭新的实践机会，而且在很大程度上提高了广大农牧民对民主原则的深入理解。因此，村民自治在西藏得到广大农牧民的支持和拥护，广大藏族农牧民正在按照自己的意愿和习惯，自由自在地生活。村民自治制度与民族区域自治制度相结合，更加有力地推动着西藏地方政治民主化和社会主

义现代化进程。

西藏公民政治参与发展的前景广阔

从西藏实行民主改革以来，特别是西藏实行民族区域自治制度以来，藏族人民的政治参与从无到有，从低水平的动员式参与逐渐向高水平的自主性参与发展，从参政形式的单一性到参政形式的多样性；从参政动机的低效能到参政动机的较高效能，这一系列转变，意味着西藏地方政治已经初步具备社会主义初级阶段的现代民主政治的属性。

当然，西藏公民政治参与中也还存在一些尚须采取切实有效的措施，促进公民政治参与的进一步完善和发展的问题。在今后一段时期，必须加快西藏经济发展，提高人民的物质文化生活水平，为公民政治参与的发展创造有利的客观物质条件，以进一步增强藏族公民的政治认同感和政治信赖感。必须大力发展文化教育事业，特别是现代学校教育事业，提高藏族公民的文化知识水平，强化政治社会化的功能，增强公民的民主法制观念；必须进一步加强地方和基层政治体制和管理体制改革，提高各级政府的工作效率和政府公务人员的自身素质，提高政府决策的科学化水平和民主化水平，确保政府对本地区社会、经济、文化各项事业的有效治理。随着公民有序政治参与的进一步完善和发展，将更加有力地促进西藏民主政治的发展。

原载《中国西藏》2005 年第 6 期

瓦虚色达：东部藏区的一个游牧部落群体

格勒 [美] 南希·E·列维妮著 翟胜德 译

在藏族的文化地理概念中，西藏分为三大区域：被称为“阿里三围”（STod mNga Ris sKor gSun）的西部或称上部西藏；被称为“卫藏”（Bar dBus gTsang Ru bZhi）的中部西藏，它包括西藏中心地区城市、拉萨河谷、雅隆河谷和日喀则、江孜等重镇；东部或称下部西藏“多康”（即“安多”与“康”区，sMad mDo Khams sGang Drug）。“康”和“安多”现已划归青海、四川、甘肃及云南省。在位于青藏高原边沿的东部藏区内生活着许多各具特色的游牧民，即“卓巴”（drokpa 或 Brog pa）群体，其中瓦虚色达（Wa Shul gSer Thar）是名声最不好的群体之一。人们有时也称呼他们为“果洛色达”（mGo Log gSer Thar）。“果洛”含有“英俊、尚武而不受约束的反叛者”之意。本世纪初曾经到过那里的一些西方探险家和旅行者为我们留下了一些关于当地游牧民的记述。

如果你曾经读过安德烈·吉波特（André Guibaut）的《西

藏历险记》（Tibetan Venture，1947 年）一书，那么，实际上你对瓦虚色达已有所了解。1940 年，两个法国人为寻找大渡河的源头而进行他们的第二次探险时，曾闯入东部藏区“果洛色达”（NgoLo – Seta）诸部的牧场，其中一个叫做维克多·路易斯·莱昂塔德（Victor Louis Liotard）的人在 1940 年 9 月 10 日因遭到瓦虚色达部落的伏击而丧生。泰克曼（Teichman）曾记述道：该地区及其以北地区既不准汉人进入，也不准外国人闯进，成为亚洲最鲜为人知的地区之一（见其 1922 年著作第 77 页）。瓦虚色达以其独立自主、不受约束、凶猛剽悍、在对外冲突中团结一致并对过往贸易者造成威胁而闻名。直到清代（1644 ~ 1911 年）及民国（1912 ~ 1949 年）时期，无论是中央政府还是青海、四川地方政府和拉萨地方当局，都未曾实现过对瓦虚色达游牧民的有效的行政管理。这些牧民在汉文文献中被称为“野番”，其生活地域被标为“化外之域”。直到 20 世纪 50 年代，地处偏远的瓦虚色达仍然十分闭塞，外部世界对他们几乎一无所知。

与其他地区的藏族牧民一样，粮食、茶叶和盐也是瓦虚色达人的生活必需品。这些物品的获得主要依靠与农耕区的农民进行物物交换。但在过去，此种交易并非总以友好的方式，甚至不是以商业往来的方式进行，因为这些牧民有时也像袭击过往的贸易商那样，去袭扰当地的农村居民。瓦虚色达以其经常抢劫而声名狼藉。在藏族人当中流传着不少关于这个无所顾忌、勇猛强悍的群体的故事。假如一个定居的区域社会或某个农村的村民袭击了自己的邻居，那是很容易遭到报复的。可是像瓦虚色达这样的游牧群体，却拥有以袭击、劫掠作为补充其收入之手段的诸多便利：他们没有需要加以保护的定居之家；他们漂泊不定，来无影、去无踪；他们有许多快马，可连人带物迅速转移到遥远的地方。

与安多果洛一样，瓦虚色达通过军事性行动积蓄起不少财物，他们将袭击、劫掠视为显示个人勇气的良机。除了那些出家为僧者外，部落中所有男子无不期盼以此种方式赢得勇敢者的美

名，否则，会被自己人视为懦夫。但他们也严格区分作为袭击或所谓报复性打击之组成部分的劫掠行为与盗窃部落成员或受部落保护的人的财物的可耻行为之间的界限：一方面支持和赞扬公开的抢劫；另一方面也严惩“群体内部”的偷盗行为。

在前面提到过的那些早期的旅行家们的报告中，几乎找不到关于瓦虚色达的社会结构与经济生活状况的记述。近些年来，西方学者已有可能到西藏进行考察研究。几位西方人类学家已到阿里和卫藏作过实地调查，发表了关于西藏西部帕拉（Pala）地区[①]和西藏中部纳木错地区[②]的游牧社会结构与牧民经济生活的一些调研报告。本文将介绍瓦虚色达的游牧民，描述他们的传统结构与生活方式，以及近期实行各项社会改革措施后的生活变化。

瓦虚色达的游牧民生活在东西走向的川藏公路以北约650公里的地方，位于四川、青海两省之间，现在是四川西部的甘孜藏族自治州所辖县之一。

色达地区海拔3500～5000米，是东部藏区地势最高和最寒冷的地方之一。它虽然紧挨着炉霍（Brag mGo）、阿坝（rNga Ba）等农区，但整个色达县的大部分地区处于无法从事农业生产的高寒区。在漫长的冬季，那里的气温为－30℃～－40℃，一年12个月中有8个月的冰冻期（10～5月）；全年无绝对无霜期，即使在植物生长期内（5～9月），降雪、冰雹和晚间霜冻也屡见不鲜。

植物生长期过短、严寒、霜冻及猛烈的夏季冰雹，使游牧社会及其生活方式在色达和在西藏其他一些牧区一样，由于在当地不可能出现农耕生活方式的竞争并对游牧生活方式造成威胁，而延续至今。色达游牧民放养牦牛、羊和马，[③] 不从事任何农耕生

① 见戈尔斯坦和比尔（Goldstein and Beall）1990年论著。

② 见克拉克（G. E. Clarke）1987年著作。

③ 在色达游牧民的畜群中，牦牛占80%以上，而羊仅占15%～20%，这与西藏西部的情况不同，阿里的藏族牧民以放养绵羊和山羊为主。

产。这显然不同于伊朗、土耳其和非洲等地其他著名传统牧区的情况。在那些地方，农民已侵入到牧民的游牧地区中，牧民因此面临着不得不迁离牧区、到非牧业经济区寻求工作的窘境。

传统社会结构及其功能

1960年，色达县的居民有5340户、21900人，分属于48个“措瓦”（Tsho Ba）;[①] 他们分布在大约11500平方公里的地域内。跟其他地方的许多游牧民社会一样，瓦虚色达也有一套复杂的社会政治组织，并凭借它，将分散在广阔地域内、大小不一的群体或“部落”中的数千个家庭联合在一起。

人们以不同的名称指称这些群体，“措瓦”、“学卡”（Shog Khag)、“代瓦”（De Ba）均指同样的群体。就字面含义而言，“措瓦”意为“群、组”，这个词在瓦虚色达是最常用的。由于它有自己的领地范围，因此可将“措瓦”解释为“较大的营地群体”（wider camp group)，但此词也含有“同血统”的意思。“学帕”（Shog Pa）的字面含义是“翼”、“分区”，“卡”(Khag)，意为“一部分”。“代瓦”有同村的意思。在当地，人们也使用“日廓”（Ru sKor）或“日绕”（Ru Rogs）这两个词，但它们与“措瓦”在词义上略有区别。在规模上，“日廓”是小于“措瓦”而大于家庭的单位。在色达地区，“日廓”是游牧经济生活中的一个单位，指共同放牧畜群的人。每个“日廓”大约由3~5户帐篷人家组成，因此，我们可以把“日廓”解释为“营地”（encampment)。[②] 这种地方性区域群体可以以当地某一

① 这一历史上的人口统计数字，不宜用来与南希·列文的报告（见《世界民族》1998年第1期——译者）中所提及的更近期的人口情况直接加以比较，也不应据此得出有关该地区人口变化情况的变化指数并加以全面评估。

② “廓”（sKor）有“小组”、“圈子”的意思，指游牧中转换牧场时，按“小组”、按同地扎营的“牧圈”集体行动。

血缘世系为核心而形成，但它并不是排斥其他血统的纯血缘组织。尽管同一营地中的许多人可能属于同一父系血统即同一氏族，但“营地”是一种不同于氏族的群体。在藏族人中，同一“如”（Rus，意为“骨系”）的人之间不能通婚，而每个“营地”是由属于若干不同的“如”的人，即彼此可以通婚、非同一父系血统的人组成的。

在色达那样的地方，家庭如果脱离了较大区域范围内的可提供经济援助的群体，是无法单独生存的。即使在彼此间不存在亲戚关系的家庭之间，也必然会因为经济上的某些需求而建立互补性联系。譬如，有些家庭拥有很多牲畜，可是家中的劳动力不足；而另外一些家庭可能有多余的劳动力，却因牲畜不足而难以生活，于是较穷的人家可为较富裕的人家提供劳务。而在其他各项集体活动中，双方完全是平等、合作的关系。可是，即使在经常迁徙的社会中，每一片牧场的资源也不可能养活众多人口和大量牛、羊，因此，过多的人家生活在一起是不可能的。正因为这样，在色达的每个“较大的营地群体”内部，不得不分为更小的地方性营地。

大的“措瓦”群体由多达100～400户人家组成，这些人家每年只在节日或赶集时才有机会聚会几次。一个“措瓦”，即“较大的营地群体”可能有30个以上的下属“营地”，其成员分属于不同的“如”。而同一“如”，即属于同一氏族的人，亦分散于不同的“措瓦”中。“措瓦”依据其领地的地方特征取名，如以当地的河流、山脉、某个地方命名，也有根据神话传说取名的。人们对本“措瓦”的土地有一种长期约定俗成的领地权利意识。每个“较大的营地群体”对于作为自己的牧场的某些地域，明确地享有权利。年轻牧民负有更多的巡视和保护牧场的责任，若有外人或他人的牲畜闯入，便会引起争执，甚至导致大规模流血冲突，此类事件在今天仍时有发生。“措瓦”的任何成员都不得买、卖任何一片公有草场，不得将任何一片公有草场赠送他人。即使拟将部分草场租赁出去，也须征得全“措瓦”人的

允许或得到头人的批准。

最大的“措瓦”由大约400户人家组成，最小的则只有20余户。“营地群体”的规模之大小，取决于它所拥有的草场的面积。而各“措瓦”的草场之多寡，最初是依据各“措瓦”武装力量的强弱及其所显示的作战能力而定的。换句话说，各“措瓦”所占草场的大小，最初是由各自拥有的马匹、人员及枪支数量等决定的。由此不难看出，武力的使用和表现，对于物质生产及不同“营地群体”之间经常发生的草场争斗具有直接的重要性。

瓦虚色达便是由这样的48个“较大的营地群体”组成的更大的联盟。在这个联盟的内部，又分为“内”、“外”两类营地群组。“内群组”（Nang）包括那些宣称与瓦虚色达的祖先有血缘关系、为瓦虚色达创始人之后裔的营地群体。其他的营地群体则属于“外群组”（Phyir），“外群组”的成员来自不同地区，也不吹嘘与瓦虚色达的祖先有何联系。内群组被视为联盟的核心，即所谓“格尔”（Gur），意为“白色帐篷”。外群组又分为四部分，被称为“格尔—嘎波—穹穹—希”（Gur dKar Po Chung Chung bZhi），意为“四小部”或“固定白色帐篷的4根拉绳”。

这些藏族牧民在经济上基本上须自给自足，所以作为经济单位的家庭需要有足够的成员，以便分工从事牧羊、放牛、放马、饲养小家畜、加工畜产品和从事贸易等经济活动。人口多的大户人家，通过分担开支、劳务和安全防护，以及结伴活动的便利，在经济上可望获得更大的收益。因此，牧民们都乐于生养更多的子女，以增加劳动力。妇女虽不参与贸易、战事、运输及宗教活动，但她们的劳动强度很大，是家庭中主要的生产者，并受到社会的尊重。在瓦虚色达，婚姻是人们谋求经济利益的一种重要传统手段。但同时，许多妇女从未正式结过婚，而是在父母家的帐篷中度过她的一生。由于这些妇女所生子女属于母亲所在的帐篷人家，这就增加了形成地方性母系制的可能性。在这种制度下，孩子们只能从不与他们同住的父亲那里获得少量牛、羊或偶尔得

到某些帮助。色达的许多孩子在外人看来都属于非婚生子女，但他们完全被当地社会所接受，有些非婚生孩子甚至成长为营地群体的首领。

大多数瓦虚色达家庭为扩大式的家庭，有6个以上成员，约20%的帐篷人家有10个以上成员。这种大家庭不仅仅是为了满足获取更大经济效益的需要，也是为了履行军事协同义务和在地广人稀的地区内从事贸易活动的需要。人口少的家庭很难应付各种自然灾害及突如其来的各种危险。生活在同一“日廓”营地的家庭之间，一般都保持着与本家兄弟姐妹及不同辈分的人之间的广泛的横向亲属联系。色达人家一般由父亲和母亲、名义上未结婚的女儿及其子女、仍住在父母身边的儿子、儿媳和他们的孩子构成。原则上，每对夫妇在营地内单有一顶自己的帐篷，但牲畜归大家庭共有，且通常与大家庭的全体成员共同用餐。

家庭以家长的名字命名。家长可能是主要血统世系中的年长者，也可能只是全家人中最有能力的人。家庭的名称可因家长的替换而变更。非婚生子女虽然归属于母亲所在的帐篷人家，但传统的血统观念在当地是根深蒂固的，按照这种观念，血统按男方（父系）的“骨系”确定，这是色达游牧民血统观念中最鲜明的特点。几乎所有的色达家庭都知道自己的“如”。一般认为，属于同一“骨系”，即同一“如”的人都是同一氏族的成员，因此，“骨系”相同的男女之间不能通婚。当地最大的“如”，即氏族，便是“瓦虚”——字面含义是“狐世系”（Fox Line）。[①] 但这绝非古典人类学意义上的“图腾崇拜”。牧民们并不崇拜狐狸，也不认为他们自己是“狐狸”祖先的后裔。这个在色达居于核心地位的，或者说最早出现的“如”，将其祖先追溯到瓦色甲波（Wa Ser Skyabs）。据传说，这位最初的男性祖先的力量源于一张狐皮。从瓦色甲波到1950年最后一代头人瓦虚仁增顿珠（Wa Shu Rinzen Dondrup），大约经历了十三代人，因此该氏族的

① 也有写成 dbal 世系的。

历史可以追溯到350年前。但民间流传的口头传说所折射的历史，却将该“如”的起源与更早时期的神话传说联系在一起。在这类口头传说中，往往会出现家系的记忆缺失与再创造。

据口头传说，最早的祖先瓦色甲波原来生活在西藏西部的阿里地区，历经数百年争斗、冲突和频繁迁徙后，瓦虚分裂为10个营地。公元7世纪时，有位藏王派遣包括今日瓦虚色达牧民的祖先在内的一批战士前往吐蕃东部边境抵抗唐朝军队。[①] 后来，吐蕃王朝崩溃，瓦虚人的祖先便留在了巴颜哈尔山（巴颜喀拉山）附近的草原上，成了活跃于更广阔范围内的果洛游牧民“联盟”（union）中的一支。[②]

到元代时，越来越多的蒙古人来到今日被称为青海省的地区内生活，于是瓦虚牧民离开果洛“联盟”，将其营地迁往南方的阿坝等地，又从阿坝西迁到色达。瓦虚氏族的成员迁徙频繁，分散于不同地区，最后分布于炉霍（Brag mGo）、新龙（Nyag Rong）、道孚（rTa'u）、白玉（dPal yul）和理塘（Li Thang）等地，这些地方都在今日的甘孜藏族自治州内。

虽历经数百年，但分散于各处的瓦虚血统的人并未忘记最初的氏族，仍将“瓦虚”冠于各支系的名称之前，如瓦虚色达、瓦虚玉柯（今道孚县境内）等等。该氏族的成员分散于广阔范围内各有自己领地的群体中，成为组成瓦虚的较大营地群体联盟中的核心家族。瓦虚血统的人把各个营地联系起来，并为维护部落结构的团结一致而作出一项特别的规定，即：只有瓦虚氏族的男子才有资格担任瓦虚色达所有部落或“联盟群体”（union group）的首领。

直到近、现代，氏族仍保持着强有力的功能性政治作用。不同氏族的人发生争执时，人们总是站在本氏族人一边。氏族和父系血统纽带往往能把当地许多群体中的同氏族、同血统的人团结

① 这里所说的藏王显然指历史上的吐蕃赞普。

② 本文中也使用了confederacy一词来指称这种联盟，如瓦虚色达confederacy。

起来，在有战事时，这一点表现得尤为显明。对外而言，氏族是个很有效的组织。在发生草场纠纷时，通过氏族，人们可以得到越来越多的与自己有血缘关系的当地人的支持。可是，以氏族纽带联系起来的群体和以区域或领地范围为基础的群体之间也存在矛盾。在许多不同氏族的成员从阿坝、甘孜和新龙等不同地区迁移到色达境内后，以血缘纽带为基础的制度便日趋衰落。外来的其他氏族的人作为瓦虚的“外”群组，在“内”氏族的权威下，被并入实行联盟酋长集权制的瓦虚色达这一整体中。

瓦虚色达联盟或营地群体没有专门的警察部队，也没有法院或为解决争端而正式设立的专门的民事机构。在这里，“措瓦”，即“较大的营地群体”发挥着类似于其他地区中的日常行政机构的作用。48 个分散的“措瓦”及其“联盟”在做出决定或在解决争端时有一套习惯性程序；在维护社会秩序和处理社会骚乱方面也有些办法和手段。现分述如下：

1. 部落联盟首领虽然是世袭的，但他必须是 48 个“措瓦”头人所公认的、属于瓦虚“内”氏族的人；他必须赢得大多数营地群体头人的支持才有资格担任联盟首领。在色达，联盟首领即酋长，被称为“本钦”（dPon Chen），意为“大官员”。他有两个“伦波”（Blon Po，即“大臣、部长”）和一名很有权力的“神官”——“拉本”（Lha dPon）作为助手，即“伦波”和“拉本”辅佐“本钦”管理全联盟的事务。联盟首领虽然地位比别人都高，权力比他人更大，可是在他做出涉及各个营地群体的决定或下达与各营地群体有关的指示时，必须召集会议、事先与各“措瓦”头人进行研讨后才能作出决定。

2. 从军事上保护联盟所属各部落的利益。联盟本身也是一种军事组织，对各部落的利益提供军事保障是联盟最重要的功能之一。

3. 调解和处理争斗、纠纷，以及某些部落间长期的不和，是联盟的日常作用之一。

4. 组织庆祝每年的宗教节日，开展联谊活动。

在出现因牲畜、水源或草场引起的争执时，或者当丈夫发现妻子与其他男人通奸时，他有权向使其受损失或伤害的人挑战，对方通常会接受挑战。色达男子从小就受到以争斗解决纠纷的激励。并非每一起内部争执都会导致诉诸武力，也不是所有的挑战都必然以决斗者中的一方或双方死亡而告终。可是，按习惯，如果一个男子杀死了某人，他并不一定要以命偿命，而只需支付相应的命价作为赔偿。出现这种事情时，某个地位较高的人就会出面，在杀人者和被杀者的亲属之间进行调解。调解人常由德高望重者担任，他虽然没有什么正式的行政权力，仍会尽力说服双方，商定命价，支付和接受赔偿，以求停止流血的复仇活动。在大多数情况下，调解人的努力能获得成功，因为当地牧民都认为处死杀人者亦属不善。按照瓦虚色达的传统习惯法，不同阶层和地位的人有不同的命价，共分 15 等。男人和女人的命价也不一样。

如果争执双方都不愿接受条件或做出让步，调解人也无权强迫他们达成谅解。在这种情况下，另一种和平解决争执的办法是神前发誓。双方须在转世喇嘛或者说神的面前立一誓言。一般说来，没人敢违背面对活佛立下的誓言，因为瓦虚色达的所有牧民都是虔诚的佛教徒。

宗教生活

与西藏的其他游牧民群体一样，瓦虚色达的牧民也高度重视对那些已被吸收到佛教万神殿中的古老山神的崇拜。几乎每个营地群体都有自己的山神。人们开始任何重要的行动之前，都要举行转山祈祷、贡献酥油和灯、奏乐、鸣枪等仪式。名为“野牦牛山”（Brong Ri）的山神是瓦虚色达各部共同崇拜的神。据说，牧民们手持武器进行战斗时，犹如脱缰野马，无拘无束。可是当他们面对神圣的山神时，却变得像幼犬般温顺。而且，人们都确

信山神能使全部落的人心想事成。过去在进行作战和抢劫等重大活动之前，部落全体成员，无论男女老幼，都要聚集在神山下，向山神奉献供品。今天，这种聚会已演变为牧民们的重大节日和赶集的日子。节日期间，人们一起歌舞、聚会和从事交易活动。

瓦虚色达的牧民认为，没有自己的寺院的部落是不完整的。在48个营地群体中，共有24个寺院、3300多名僧侣。这些寺院发挥着文化中心、教育中心及宗教活动中心的作用，同时，寺院也是市场交易活动中心。宗教节日期间，人们便聚集到寺院附近。那些上了年纪、无法再随畜群在草原上漂泊的人则在寺院周围安度晚年。有时，寺院也会成为牧民为解决重大争端而进行法律诉讼的场所，发挥着法院的作用。争执双方面对喇嘛和神灵如实诉说案情，从而使案件得以解决。

瓦虚色达传统上便由上述两套酋长系统实施统治：其一为以"本钦"（"大官员"）为首的世俗酋长系统；其二为人们一向称之为"拉本"的神职系统，或者说僧官系统。宗教组织和军事组织联系在一起，并为军事组织服务。除部落联盟中被称为"拉本"的、地位较高的精神导师之外，不少"措瓦"群体中还有一名被称为"拉巴"（Lha Pa）的巫师。"拉本"和"拉巴"都负有为人们祈祷的责任，但他们有分工上的区别：前者只负责重要场合下的各种崇拜仪式，后者只在有战事时为自己一方顺利征服敌人提供祈祷服务。后来，在部落联盟形成后，每个作战群体都设置了世袭的"拉本"一职，由"拉本"主持各种崇拜仪式。在这种群体之下的各个部落则各有本部落的"拉巴"。这种体制模式在瓦虚色达部落中一直保持到1960年。

"拉巴"不同于僧侣，他们基本上自食其力。"拉巴"与本部落的百姓一起从事生产劳动，参与社会活动，易于接近，很受民众欢迎，并有一定威望。神官"拉本"和巫师"拉巴"均为世袭职务，但他们既不穿佛僧的百衲衣，也不住在寺院里，他们的生活和日常活动与其他人没有什么区别。从表面上看不出他们作为世袭的僧侣和巫师有何特殊之处，只有在出现战事时，或在

其他重要场合，他们才会站出来履行自己的职责。他们所敬奉的主要是山神。在瓦虚色达，神官都宣称自己是野牦牛山神的后裔。支持、赞助这些神官的当地牧民说，瓦虚的神官们的肤色都略呈紫色，因为野牦牛山神的颜色也是紫色的。神官的宗教职责主要是为群体的安全、畜群的繁盛不断向神祈祷，他们与牧民的生活和生产息息相关。“拉本”还负责主持一年一度在野牦牛山神前向众神致敬的仪式。据传在古代举行这一仪式时，要宰杀大量牛、羊作为献给众神的牺牲。后来随着佛教的传入，这种奉献礼仪被在山前煨烧有香味的柏树枝叶所代替。举行仪式那天，所有部落成员都聚集在神山下互致问候，歌舞、宴饮，过节一般的互祝吉祥。这一敬神活动也含有对联盟认同和庆祝丰收的意思。通过这项活动，人们捐弃前嫌，消除一年来产生的不和，彼此之间更加团结，联盟更加巩固。

神官也参与部落战争。据说很久以前，瓦虚色达与生活在阿坝境内的黑水部落之间曾经爆发过一场战争，为了降服敌人，瓦虚的“拉本”率领他的人民建造了一座举行仪式所需的白塔。① 据说此后，黑水部落再也没有骚扰过瓦虚色达人。另一则神话中说，当新龙的一个头人挑起与瓦虚部落的不和后，瓦虚“神官”立即向野牦牛山神求助，于是天神派他的步兵和骑兵消灭了那个挑起事端的新龙头人。每当部落的人即将出发去袭击其他部落时，“神官”都要主持向山神祈祷的仪式，求山神赐予战士以勇气和力量，并保佑他们平安凯旋。这些都反映了“神官”在军事事务方面的重要作用。

在1960年以前，“拉巴”作为众神与人之间进行沟通的中介，主要在各营地群体部落（the camp - group tribes）中从事服务活动，向人们传达神的启示。“拉巴”这样做时有一套复杂的仪式。首先，他要进入一种特殊的意识状态：以表明他的灵魂已

---

① 在东部藏区的许多地方都可以看到既有防卫意义也有象征意义的白塔，在军事上这些白塔可以作为枪炮的发射阵地及躲避枪弹、炮弹的掩体。

脱离他的躯体、到过天国，并已将众神请到当地牧民中间。为进入特殊的意识状态，他需要借助某些“药物”：除白酒（几乎所有的“拉巴”都离不开酒）外，“拉巴”还需要以焚烧柏树枝产生的烟作为“药物”。当酒和柏枝烟起作用后，“拉巴”便会进入一种“神灵附体”的状态：他的四肢变得僵硬，双目圆睁；他开始狂舞，口中念念有词。将众神——怀有敌意的和对人们友善的——请至祭坛后，他便安静下来，目光呆滞，口吐白沫。沉寂片刻后，“拉巴”会突然发出猛烈的尖叫，表明本部落所有保护神已附于“拉巴”的躯体内。从此刻起，“拉巴”所说的一切都是神灵的口谕。“拉巴”的上述表现，与北方一些民族的萨满教中作为神—人中介的“萨满”的表现很相似。

改革后的新变化

瓦虚色达的传统游牧组织于1960年结束。尔后，色达牧民和当地农民一样，经历了许多变革。从1960年开始，在“日廓”的基础上建立了互助组，藏族游牧民对此还是乐于接受的。首先，牲畜被平等地分归各家各户所有，在各自拥有自己的牛、羊的基础上，人们通过换工形成合作关系，这就是“互助组”体制，藏语称之为Phan Rogs Tshogs Pa或Rogs Res Tshogs Pa。从社会结构的角度看，这一制度至少在表面上与传统的“日廓”相似，两者在结构上没有明显的差别。牧民在适应“互助组”这种新的制度中未遇到问题，这是因为家庭仍旧是基本的生产单位，属于同一互助组的几户人家开展劳务交换，共同使用牧场，他们在放牧和贸易活动中也进行合作。实际上和以前一样，每户人家仍拥有自己的牲畜，并可独立自主地根据自家的愿望出售和交换家庭畜产品。

当时，有组织的宗教活动和寺院均被取缔，众多僧侣陆续返乡参加生产，但作为个人信仰活动的宗教依然存在。1966年

"文化大革命"开始后不久，许多变革被推行开。成立人民公社后，所有的土地和家畜都集体化了。牧民在平均分配的体制下进行生产，无论付出多少劳动，生产出多少畜产品，大家的收入相差无几。每年收获后按工分结算，各户按人口分得口粮和其他实物。

这样做的结果是牧民的劳动积极性在这种集体生产的体制下受到压抑。这期间在其他方面的一些重大变化是：牧民失去宗教信仰的自由及从事贸易活动的权利。这两方面的活动均被禁止，使牧民的生活受到严重影响，宗教感情受到伤害。公社制度曾一度受到抵制，有些规定被突破。但这只是问题的一个方面，与此同时，集中劳动、不分部门的联合和高度集中的计划经济，也有助于减少和避免草场纠纷，并有可能进行一些需要投入大量资金的建设项目，如公路和牧民定居点的修建。这些设施反过来又对今天的市场经济的发展作出了巨大贡献。

自 1980 年实行各项改革以来，所有的草场和牲畜又重新按人口多少及劳动力情况分配到各户人家，人民公社也被取消。各种商品固定的销售价格最终也被取消了。价格放开后，人们又可以自由出售自己的产品，卖给国家或到自由市场上出售都可以。1980 年改革以来出现的另一明显变化是在很大程度上恢复了宗教信仰自由，牧民可自由地按宗教仪规办事。

1980 年以来，中国政府在藏族地区推行的各项新的经济与文化政策，一方面使瓦虚色达地区的经济得到恢复和发展，人们的生活明显改善；另一方面也使瓦虚色达地区出现了明显的传统复兴式的变化。牧民的生产又很快回归于按以前的生产及管理方式办事。他们也公开表现自己的传统价值观和传统习俗。当今色达地区的生活比 1960 年以来的任何时候都更趋近于人们理想中传统的一切，牧民的价值观念与草原、山神和营地群体机制再一次强有力地结合在一起。

不能说瓦虚色达今后不会有变化。今天，牧民都渴望能有自己的汽车、拖拉机、手表、录音机和新衣服等，因为这些东西是

改革开放后地位和成功的象征，牧民愿意用多余的牲畜换回他们想要的这些东西。牧民日益增加的收入和他们对日用品的需求都有赖于市场，越来越多的年轻牧民进城从事贸易活动，许多群体在城镇附近建起现代化设施，经营商用牲畜饲养业。问题在于：这种新的商业经济将如何与传统的信仰、价值观念及生活方式结合起来；在整个藏族地区发展起来的现代市场经济的影响下，瓦虚色达牧民的特点和传统将如何变化。对于这类重要问题，现在还难以做出简单明了的回答，有待今后进行更深入的研究。

毫无疑问，市场经济已经直接或间接地使传统文化发生了诸多变化。游牧民在集体化解体后，对市场的依赖程度明显提高。现在，从分散在各地的牧民营地到乡镇及县城都有了可供汽车、拖拉机通行的公路；从每个县到东部藏区的市场中心康定（Dar mDo 或 Dar rTse mDo，旧称打箭炉）甚至有了公共交通运输网络。

住在城镇或公路附近的牧民都盼望能有一辆自家的拖拉机或运货卡车，以显示其富有。瓦虚色达的牧民家庭则喜欢买弹簧床垫、铸铁火炉、挤奶器和不锈钢牛奶分离器。过去，牧民不喜欢与商人打交道，而现在，为了买到自己中意的商品，牧民都愿意与商人交往了。汉商、藏商和回商现在可以轻而易举地把粮食和牧民需要的其他商品运至瓦虚色达；当地牧民亦可轻而易举地将酥油、肉类、羊毛，甚至活羊、活牛运到康定、甘孜或阿坝州的市场中心出售，然后用所得现金购买他们所需要的各种物品。

我们曾听说过一件令人难以置信的事，20 世纪 60 年代时，有些牧民尚不知钱的用途，于是有些牧民便将纸币贴在帐篷上作为装饰。这种事情今天当然不会再出现。1980 年公社将牲畜和土地按家庭人口重新分配给牧民时，人们也分得了一些现金。人们立即前往商店购买他们所需要的物品。牧民们不想将钱放在家里，也不愿把钱存入银行。可是到了 90 年代，越来越多的牧民开始攒钱了，他们把平时积蓄的钱用于一年一度的色达秋季商品交易会。每逢会期，上万名牧民和上千名来自远方不同地区的商

人便齐聚色达，洽谈贸易。

上述变化并不意味着瓦虚色达的牧民已经接受了市场经济中所形成的各种价值观念。相反，很多牧民仍旧固守着传统的价值观，不愿出售牛、羊，尽管维持家庭生活并不需要牧养那么多牲畜。随着新的市场在整个藏族地区的发展，牧民自然会明白，商业化及贸易技能的提高，在他们未来的生活中将变得越来越重要。

附：本文所引用的参考资料

1. Clark, G. E. （1987）, *China's Reforms of Tibet, and Their Effects on Pastoralism*（《中国在西藏推行的各项改革及其对牧民社会的影响》）, IDS Discussion Paper No 237, pp. 1—60. Brighton. UK.

2. Combe, G · A ·（1926）, *A Tibetan on Tibet. Being the Travels and Observations of Mr. Paul Sherap (Dorije Zörba) of Tachienlu; with an Introductory Chapter on Buddhism and a Concluding Chapter on the Devil Dance*（《一位藏族人谈西藏：打箭炉的保尔·夏乐普先生〈多吉卓巴〉的游记及观察报告——"导言"论述了佛教，最后一章讲述"打鬼"舞》）, London, T. Fisher Unwin.

3. Goldstein, M. C. and C. M. Beall (1990), *Nomads of Western Tibet* （《阿里牧民》）Berkeley, University of Califonia Press.

4. Guibart, A. （1947）, *Tibetan Ventrue: In the Country of the Ngolo – Setas*（《果洛藏区历险记》）, trans. Lord Sudley, London, John Murray.

5. Rock, J. R. (1930), *Glories of the Minya Konka*（《木雅康卡的荣耀》）, National Geographic vol. 58, no, 4 (October), pp. 385—437.

6. Teichman, E. (1922), *Travels of a Consular Officer in Eastern Tibet*（《一位领事官员在东部藏区的旅行笔记》）, Cambridge, UK.

原载《世界民族》1998年第2期

第三部分

人类学与人类文化的多样性

人类学与人类文化*

文化人类学是研究人类文化的科学，它作为一门独立的学科在西方非常流行。在一段时间里，我国却将其当作资产阶级的科学没有得到提倡。党的十一届三中全会以后，随着科学春天的到来，文化人类学开始恢复，中山大学自1981年开始招收这门学科的博士研究生，我是第一个毕业生。谨此为我所学的专业文化人类学说几句话，作为我们编译这本小书的序言。

正如科达克所说，人类学是研究人的科学。就人类学这个词本身而言，来源于希腊文，它包含“人”和“科学”两个意思，合起来就是“研究人的科学”，但由于涉及有关研究人的科学太多，如医学、生物学、经济学、历史学等等，而且这些学科都有它自己的研究范围和研究方法并形成独立的科学体系。因此我们笼笼统统地解释人类学是研究人的科学是不妥当的，也容易产生混乱。

在我国，人类学多年来被误解为只研究古人类化石的古人类

* 此文是本书作者为《多样性的世界》一书所写的序言。以下七篇均为该书相关内容，根据［美］康拉德·P·科达克同名原著编译而成。编译者为格勒、刘一民、刘月玲，四川民族出版社1990年。

学。在欧洲，尤其是德国、奥地利，人类学这一名称只用于研究人类体质，即把人类学当作只研究人类体质的学科。在苏联也将人类学只局限于研究人类的体质。然而，当代许多人类学家认为，人类学只研究古人类或人的体质是不够的，因为人本身具有自然和文化的双重属性。一方面人是动物，是从动物界分离出来的高级动物，具有动物一样的生物属性。但另一方面人又超出动物，与动物有着本质的区别。人能劳动，用劳动改造世界，创造财富；人有语言，用语言传达信息，表达复杂的感情，交流各种思想；人会制造工具。而动物不曾制造过一件哪怕是最简单的工具。正是人本身的这种双重属性决定了人类学不但要研究人类自身的体质结构和变化，而且要研究人类从动物界分化出来后所创造的一切物质文化和精神文化。如果说人是生物属性和文化属性的辩证统一，那么人类学就是研究人类生物属性和文化属性的综合性学科。作为生物属性，我们要研究人类的体质特征、种族类型及其变化规律，研究从猿到人的演变过程和人体发育中的体质发展、增进等。还有人种的形成和地理分布问题，也是人类学的基本研究课题，研究以上这些内容的称为体质人类学，它是人类学的分支学科。研究人类的文化属性或社会属性的叫文化人类学，它与体质人类学构成人类学的两个主要分支学科。

文化人类学作为人类学的一个重要分支，形成于 19 世纪，世界上一般以巴斯蒂安（A · Bastian）1860 年出版的三卷本《历史上的人》作为文化人类学产生的标志，从那时起，人们就开始对人类的文化作系统的、科学的研究。马克思在体衰多病的晚年，在完成巨著《资本论》二三卷期间，也曾花了大量的时间和精力去研读文化人类学的著作，写了许多的读书笔记。其中 5 本文化人类学笔记 20 世纪 30 年代在西欧公开发表，轰动一时。毫无疑问，文化人类学的科研成果曾对马克思主义理论的完善和发展产生了重要的影响。

当前，我们进行具有中国特色的社会主义现代化建设，仍然需要文化人类学。我们要对传统文化进行反思，我们要对中西文

化进行比较，我们要研讨中国的传统文化与现代化的关系……现代化的深入发展，向我们指出了许许多多文化人类学研究的课题。尽管文化人类学在我国的国土上刚刚复活不久，但它已经普遍得到了人们的关注，中国大地上已经出现了一股“文化热”。尤其是我国经济体制和政治体制的改革，更使人们深刻地认识到文化对现代化建设成败的重大意义，改革的潮流迫使人们去思考文化发展的战略问题，研讨文化的起源、形成和发展规律。人们从实践中认识到，一个完整意义的现代化除了要有切合实际的经济指标外，还要有高度发达的文化，并由此提出了精神文明建设的问题。

那么究竟什么是文化呢？这是一个文化人类学的基本概念，国内外学者对此有种种说法。

埃尔伍德（Ellwood）在《文化演变》一书中说：文化是一种学习的过程或造器具的过程，这是就文化的作用而言。

威斯勒（Zoissler）在《人与文化》一书中说，文化是民族生活的形式，这是就文化的形式而言。

还有奥格伯恩（Ogburn）和华莱斯（Wallas）等从文化的性质说明文化的定义，说文化是社会遗业（Social heritage），因为文化不是个人独承的产业，而是社会中人人所共有的遗产，也是人类许多成就积累的结果。

日本石川荣吉引用美国文化人类学家维斯拉说的话：“在历史学和社会科学中，人们的生活方式称为文化”；又引用美国文化人类学家克拉克的话说：“人类学中的‘文化’一词，意味着一个民族的生活方式的总体和个人从其集团所得到的社会性遗产。”而他自己则认为，“文化是社会（集团）成员所掌握、共有而又作为社会性遗产而代代相承的生活方式”。

孙本文在《社会学原理》一书中说，文化是人类调适于环境的产物，即把人类调适于环境而产生的事物称为文化。这是从文化的来源说明何谓文化。

美国凯西·奥特拜因著有《文化人类学概论》一书，他认

为文化是代代相传的，它指的是特定人类群体的生活方式，包括人类的思维、语言和行为等。而另一个叫斯托克（Storck）的学者说：文化就是一个社会所表现一切生活活动的总名，亦可以说是生活所表现的形式。

著名的人类学家泰罗（Tylor）指出：文化是一种复杂体（或一团复合物），包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及其他凡人类因为社会成员从社会上学得的能力与习惯。这显然是从文化的内容说明其定义。在国外学者中持这种看法者甚多。如狄克松（Dixon）说：文化是包括一切活动、风俗、信仰的总和。傅尔森（Folsom）说：文化是一切人工产物的总和，包括一切由人类发明并由人类传递后代的器物的全部及生活的习惯。华里史（Wallis）认为文化就是凡不属于个人而为团体特征的一切人造的实物、制度以及生活与思想的形式。鲍格达（Bogardus）说：文化是社会上过去与现在的一切思想与活动的途径的总和。

我国顾伯康在《中国文化史》一书的自序中说："夫所谓文化者，举凡政治、地理、风俗、宗教、军事、经济、学术、思想及其他一切有关人生之事项，无不毕具。"

综上所述，各国学者对"文化"这两个字的解释，可以说是众说纷纭，莫衷一是。于是有人感到：所谓"文化"，也许天然就是个模糊的概念，它犹如由许多细胞构成的一个整体，边缘并不齐整，因内涵的不确定，导致了外延的不确定，很难给它下个清楚而完全的定义。然而，我们研究人类文化的起源和发展之演变规律，虽不能完全从概念出发，却又不能不首先确定概念的定义，因为我们毕竟不是文学创作，只讲具体描写和典型形象的塑造。作为科学研究的文化必须有一个科学的定义。那么，科学的定义是什么呢？

我们平常所说：不认得字就要学"文化"，或"学习文化"、"文化水平"、"文化教育"等等，是指运用文字的能力及一般知识，这是最普通的用语。中国古代"文化"一词本指文治教化，

是与武功相对应的，即所谓“文治武功”或“文化内辑，武功外悠”。实际也是指文化教育，这是最狭义的“文化”定义。

我国一般的理论研究中经常使用的“文化”定义，主要指观念形态，它包括除了政治、经济、军事等以外的所有人类精神活动的产物，如习俗、心理、宗教、艺术，教育、科学等。它既属于见诸文字的东西，又属于见诸社会现象的种种事物，实际上我国传统的文化史的研究内容是非常广泛的，如梁启超的《中国文化史目录》，便包括有朝代篇、种族篇、政治篇、法律篇、军事篇以及教育、交通、国际关系、饮食、服饰、宅居、考工、通商、货币、农事、学术思想等共28篇，几乎接近于中国通史。它的内容基本包括人类的一切生活，但现代的文化史研究的专家学者们越来越不同意把文化史研究变成无所不包的研究，提出中国文化史主要研究精神生活领域的各种社会现象，认为从历史上考察这类文化现象的演变和发展，揭示其内在的联系，这是文化史研究的任务。所以，更多的人倾向于作为观念形态的文化之定义，它不仅包括文字、文学、思想、学术、教育、出版、文艺等，也包括法律、政治等精神文化。衣、食、住、行虽是物质文化的范畴，但服装、食品、建筑式样等又是精神生产的一种结果，所以也包括在文化史的研究范围内。

文化人类学所研究的文化是指广义的文化，即英文中的Culture，这里所谓广义就是包括人类创造的所有物质文化和精神文化。因此，梁钊韬先生说：“研究人类所创造的物质文化和精神文化的起源和发展称为文化人类学。”从字源讲，文化人类学Culture Anthropolgy 中文化（Culture）原从拉丁文的 Cultura 而来。拉丁文的 Cultura 有多种含义：第一，含有耕种的意义；第二，含有居住的意义；第三，含有练习的意义；第四，含有留心或注意的意义；第五，含有敬神的意义，这五种含义实际包含了物质文化和精神文化两方面的内容。

西方文化人类学的所谓文化，虽然各家说法不同，但比较公认的科学定义就是泰罗（Tylor）的定义，即“文化是一个包括

知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及人类在社会里所得到的一切能力与习惯的复杂的综合体”。但泰罗的“总体”中并没有包括文化的全部含义，所以他的定义也就不够准确。我国文化人类学的学者，尤其是解放以后大多用物质文化和精神文化来说明文化的定义。大体说来物质文化是指人类在一定的社会关系和自然环境条件下从事物质生产和生活的各种方式。这里面包括人类制作和使用的各种生产工具，如石器、蚌器、骨角器、陶器、铜器、铁器以至机器等；包括各种生产方式，如采集、狩猎、渔猎、畜牧、农耕、手工、现代化工业等，还包括为适应各种环境而创作的与衣、食、住、行等有关的一整套生活方式。它包括了政治经济学上所讲的生产力和经济基础，是人类赖以生存和发展的基础。与这个基础相适应的又有一整套的精神文化，如语言文学、心理情感、思想意识、文学艺术、风俗习惯、信仰崇拜、伦理道德、政治法律等，都需要文化人类学去研究，同时，人类为了更好地改造自然界和有力地保护自身的生存，需要在人与人之间结成各种联系，建立各种社会组织，如氏族、胞族、部落、家庭、国家等以及与此相关的婚姻、亲属等制度也是文化人类学研究的范围。总之，人类所能创造的物质文化和精神文化都是文化人类学研究的对象。既研究考古发掘出来的古代人类遗留下来的古代文化，也研究现代各民族中保留着的古代文化，同时也研究当代社会中出现的各种社会文化问题，将文化人类学知识应用于现代化的建设。

近年来，我国广大青年对文化人类学产生了强烈的兴趣。我们编译的这本书若能稍稍满足他们的求知欲，也就心满意足了。

人类学与人类学的分支

人类学是研究人的科学。人类学是从广阔的视野里研究人的社会科学。人类学家所感兴趣的问题包括：人类的起源和发展；人类对环境的各种适应方式；人类在发展进程中所产生的多样性（diversity）的实质与原因；特定人类群体适应环境及与其他人类群体相处的方式与这种方式的差异。

人类学是一门最具整合性的（holistic）研究人的科学。其宗旨是从整体上研究人类的状况。它既研究人的生物学属性，又研究人类的社会属性，包括研究社会组织和人类习得行为方式等。人类学研究的时间范围可以上溯至史前时代。

在美国的高等学府，人类学划分为四个相关的研究领域：社会文化人类学，考古人类学，体质人类学，语言人类学。

在国际学术界中，“人类学”一词有不尽相同的含义。在欧洲，“人类学”仅指体质人类学，而研究人类社会生活的学科称为“社会人类学”（在英国又称“比较社会学”）。研究人类不同风俗习惯的学科称为“民族学”（Ethnology）。在欧洲，考古学和语言学均划分在人类学之外。

一、社会文化人类学

社会文化人类学家关注人类的社会生活。人类学的基本概念是“文化”，这意味着人类主要不是通过生物学方式，而是通过习得行为方式来适应环境。人类的各种群体依着“文化适应机制（Cultuiral adaptive Kits）”才能在各种特定的环境中劳动生息。文化适应机制既包括人们惯常的劳作、活动，又包括生产生活工具，还包括人们的意识形态。

人类在进化过程中，不断加深对文化适应机制的依赖性。对于生活在500万年前的原始人类来说生物学适应方式要比文化适应机制重要得多。

社会文化人类学家研究社会的共性与特性。他既对全人类的社会形态的发展感兴趣，又着眼于特定人类社会的古今变迁。他力图描述、分析并解释这种变迁。人类学家认为，人类社会既有共同性，又具特殊性。前者可置于社会文化普同性（sociocultural universals）的研究范畴之内，而后者则属社会文化趋异性（divergence）、多样性与独特性的研究领域。

社会文化人类学习惯上分为两部分：民族志（ethnography）与民族学（ethnology）。社会文化人类学者在其工作中通常将两者结合在一起。在社会文化人类学研究中，民族志研究是初级的，是在特定社会中收集研究资料的阶段。例如笔者的民族志研究是在巴西渔民与马达加斯加稻农中进行的。笔者所进行的田野工作是典型民族志式的。笔者在一个个小村落中生活，我研究村民的日常行为、他（她）们的社会生活和经济活动、亲属与婚姻关系、与国家的关系、祭祀与仪礼行为及其社会行为的动机。

民族学颇似英国学者所称的比较社会学。民族学家将取自不同社会的资料进行比较研究，并试图建立某种理论来解释人类社会行为的共性和特性。这一研究的意义之一在于将一般行为模式

与特殊行为模式相区别。民族学家的兴趣是：什么事物出现在所有人类社会中？为什么？什么事物只出现在某些社会中？为什么？什么事物仅存于个别社会中？为什么？进行民族学比较研究的资料除来自民族志学者的田野工作外，还来自人类学的其他分支学科。

二、考古人类学

考古人类学可称为古民族志（paleoethnography），它分析、描述并解释人们古代的生活方式。谙熟民族学理论的考古学家可以通过挖掘考古遗址、研究古代遗物对古代人类的生活做出推测与论证。

有几类遗存对考古学研究很有意义。灰坑通常反映出食物构成，对人类粪便化石的分析可得知饮食的情况，对动物遗骨的测试可知动物被捕杀的平均年龄。这些研究资料可以帮助考古学家重构古代人类的经济生活。在考古遗址中可以发现人工器物，通过研究这些器物的质料可以推测古代的商路。

考古学家花费大量时间研究陶片（potsherds），这些貌似平凡的陶片可以提供有关古代人类的许多信息。例如，分析陶器的种类可以了解当时的技术复杂程度；研究某地的陶片可推测出该地人口发展的规模和密度；分析陶器的质料可以了解不同区域间的贸易往来；通过研究陶片可以推测当地居民的生产情况，而通过对陶器制作技术与陶器纹饰形制的研究还可以论证不同地域的古代人类的文化联系与历史渊源关系。

考古学家的研究并不仅局限于区域性的经济贸易模式。通过考古遗址的断代与测绘、航空照片等，考古学家可以对各种村落遗址进行科学研究并推算区域人口发展规模。通过研究建筑物的类型，考古学家可以论证该地居民的政治组织。例如，人们可以推测在存在诸如金字塔那种大规模建筑的地方，古时可能建立过

可以大量役使无偿劳力和奴隶的中央集权国家。

考古学家已为民族学研究作出巨大贡献，并能为之作出更大的贡献。民族志学者以往是在无文字民族中做田野工作的，而要了解这些民族的历史，考古学研究是必不可少的。对世界不同地区的历史发展过程进行比较研究可使人类学家发现某种共同性的规律。事实上，考古学与民族志对民族学的比较研究来说是同等重要的。

三、体质人类学

传统上体质人类学分为三个研究领域：人类生物进化论、人类遗传学和亚人类灵长动物研究。

体质人类学家研究人类体质形态的进化，他们着力重构人类进化的主要发展阶段，确定人类的远古祖先并探索其生活方式。为解释人类进化的原因，体质人类学家往往需要对民族学理论有相当的了解。为解释人类进化，还必须了解人类遗传学。人类在进化过程中受到自然选择的影响。自然选择对之施加作用的物质来自个体的遗传差异，这种遗传差异显现于生命有机体的外表或是其行为。通过自然选择所产生的进化是有机体与适当环境相互作用的过程。某些个体由于其特质受到环境强化，使其较之其他个体更有能力将其基因遗传给后代。人类遗传学还为当代世界各地人类群体的体质差异提供解释。体质人类学家也进行灵长类动物的研究。近来，学者们开始对野生环境下生活的灵长类动物进行研究，其工作方法与民族学田野工作方法相类似。对灵长类动物的研究可能会揭示我们远古祖先的一些情况。

四、语言人类学

语言人类学研究古今语言。研究语言历来有三种基本途径。描写语言学分析语言的发音、语法和意义系统。历史语言学研究语言的发展过程。比较语言学则不仅研究不同语言的特点，而且研究源自同一母语的一组语言的发展。比较语言学可以为文化人类学家提供有用的历史资料。语言人类学家近来对一种试图探索所有语言共同规律的更具普遍性的研究方法感兴趣。文化人类学者也开始注意语言和文化之间的联系。有些学者提出，对分类系统的研究可以在很大程度上揭示被调查群体的心理构成。对语言与文化的关系的研究无疑有助于理解人类的行为。

人类学与其他研究人的学科的基本区别在于人类学所具有的全观性（holism)，即人类学是从生物的、社会文化的、语言的角度来研究人。此外，人类学与其他研究人的学科之间尚有另外一些重要区别。

五、社会文化人类学与社会学

社会文化人类学家与社会学家对人类社会、群体中人的行为以及社会关系网络等有着相同的兴趣。但基于二者在传统上所选择的研究对象的不同,社会学与人类学在实践上有所区别。社会学一般只研究工业化的西方社会,而人类学家则倾向于研究原始的、乡民的社会。因研究对象的区别,二者在资料收集、分析方法上亦有所不同。社会学家广泛使用问题表等一些可计量的资料,因此社会学家较之人类学家可以更多地使用统计技术与规范的分析方法。人类学传统上研究小型的、较简单的社会,而社会学着重分析复杂的多的民族国家。人类学家发展了一套在小型社会中进

行资料收集的方法。他们与当地人居住在一起,观察当地人的日常生活并与研究对象交朋友,直接了解他们,熟悉他们所做的事、所见的人及将这些人连接起来的社会关系网络。民族志田野工作所采用的传统方法之一是参与观察法(parti cipant observation),即人类学家参与他所观察分析的事件。

人类学与社会学之间的区别常常不是很泾渭分明的。如今无论在研究对象方面还是研究手段上二者都在日趋接近。社会学家开始在人类学家曾工作过的地区从事研究工作，而人类学家也开始研究工业社会。由于研究领域的扩大，人类学家也开始使用社会学家采用的资料收集方法。例如，笔者在马达加斯加进行的田野工作中曾使用过问题单。向大批人提同样的问题可以测定某种行为方式和社会关系的扩展程度。笔者对调查对象的认识绝非仅仅基于主观感受和非结构性的观察。同样，社会学家也发现人类学研究方法对他们也很有价值。

六、人类学与经济学、政治学

经济学、政治学研究人类行为的特定领域。而且经济学与政治学一般只研究现代社会。在原始社会或是乡民社会中，经济与政治往往难以作为一个人类行为的突出领域来进行独立的分析研究。实际上，原始社会的政治经济秩序融汇于一般社会秩序之中。人类学家所研究过的许多社会与现代国家不可同日而语。在这些社会中，没有政府与中央集权组织来调节个人之间、个人与群体之间及群体之间的关系。权威存在于亲属关系之中，权威是年龄与性别的一种功能。原始社会里，人们常认为世间只存在两类人：朋友与敌人。一个人的朋友指与此人有个人关系的人，包括此人的血亲和经过一定的仪式而被认为是血亲的人，包括姻亲与未来的姻亲。其他与此人既无血缘关系又无婚姻关系的人则一概视之为敌人。通过联姻，敌人可以成为朋友。

在藏族民族志学者发表的文章中，常常有关于经济方面的记述。由于人类学家采用的全观式研究方法，人类学研究成果中包括所研究社会的各个方面。人类学研究揭示了各社会之间在资源分配原则上的差异，从而为经济学的比较研究作出贡献。他们分析原始社会与乡民社会中维持秩序、防止和解决冲突的途径，使政治学比较研究得益匪浅。人类学使那些把研究范围囿于西方社会的经济学家、政治学家拓宽了他们的研究视野。

七、人类学与人文科学

与政治学、经济学一样，人文科学也倾向于研究人类行为的某一方面。人文科学的研究对象包括艺术、文学和音乐等等。人类学家对艺术、文学、音乐也颇有研究兴趣，但他们的研究取向与人文学科的研究者有所不同。人文学者所感兴趣的是诸如意大利、法兰西等源远流长、影响巨大的文化艺术传统。这类作品往往是艺术家受命于上流社会创作的。而民族志研究者感兴趣的是他们的研究对象的艺术、音乐和口头文学。换句话说，他们所研究的是民间艺术和音乐。

八、人类学与心理学

人类学与心理学都研究人类的行为。人类学家最关心心理学领域中有关动机、人格结构和社会关系进程的研究。心理学家象其他社会科学家一样，只愿在自己的社会中收集研究资料。人类学家将心理学家在某一社会中的研究所得放在不同的社会中进行比较和检验。

这类比较研究中最重要的是社会文化人类学领域中关于“文化与人格”（culture and personality）的研究。人类学家与心

理学家和心理分析学家合作研究非西方社会中儿童的抚育与人格类型的形成。人类学家玛格利特·米德在其《新几内亚的成长》及其他著作中提出，由于不同的文化对诸如“正常”、“得体”一类概念有着不同的标准，不同的文化亦产生不同的人格。研究文化人格理论的人类学家指出，不同的文化以不同的价值观教育儿童；某一文化中成年人的人格反映了其文化对儿童的养育过程。最近，人类学家又试图确定那些在人格形成方面起了重要作用的经济因素。例如，巴里（Barry）、柴尔德（Child）和培根（Bacon）等人曾探索用统计学方法表示某一社会粮食积蓄量与社会成员典型人格的相互关系。他们认为，在一个食品积蓄量低的社会中，例如在渔猎社会中，人们日无隔夜粮，成年人的性格倾向于个性强、武断与勇悍，而在农业社会中，人们的个性往往是谨慎、顺从和保守的。他们在那篇颇有兴味的论文中，探讨了经济类型与人格类型的相关性。

对于心理学跨文化研究作出最卓越贡献的学者之一是马林诺夫斯基。他用对特罗布利恩岛民的人类学研究批驳了弗洛伊德著名的俄迪普斯情结理论。马林诺夫斯基认为弗洛伊德充其量只是根据某一类社会的资料就得出了这个自认为是放之四海而皆准的理论，这种做法表现了一种民族中心主义。马林诺夫斯基指出，在弗洛伊德生活的19世纪末20世纪初的奥地利社会中，父亲扮演着双重角色。他既是父系社会中首屈一指的权威，又是母亲的性伙伴。而在特罗布利恩岛，父亲仅仅是母亲的性伙伴。如果俄迪普斯情结的产生是，由于对母亲性伙伴的妒忌，那么在特洛布利安岛民的父子关系中一定会体现出来。恰恰相反的是，特洛布利安岛民的父子关系很融洽、亲密。马林诺夫斯基指出，是权威结构的本质，而不是性妒忌对弗洛伊德所处社会中父子之间的冷漠、疏远起着更重要的决定作用。

马林诺夫斯基与弗洛伊德的论争表明，个人的行为存在并依附于一定的社会文化网络。正是造成文化差异的那些因素决定着不同人格类型与不同社会关系的形成。以某种行为模式对人们，

尤其是青少年，进行持续不断的循循诱导，可以导致某种人格类型的形成。而通过这种濡化（enculturation）或者是社化（socialjzation）过程塑造人格类型对于维护某种文化的存在是必须的。

人类学与心理学的最后一点区别体现在对个人的态度上。心理学家往往只是孤立地研究某一个人，而人类学家则相反。许多人类学家研究个人行为的目的是为了确定与一定社会地位与社会关系有关的典型行为。民族志学者观察若干个父子、夫妇、老少交往的实例，以描述整个社会系统的运转与社会分工，社会差异的图景。

九、人类学与历史学

历史学在广义上是指对于过去，对于过去时代的各种变化的研究。人类学家与许多历史学家同样认为有两种研究历史性变化的途径。第一种是着力于研究个人。为此要想象在某一时间，空间存在一个稳定的社会，无数的个人因着生生死死在社会中出出入入。笔者所用“历史”一词，即指这种人员的变化。第二种途径是个人作为更大事物的代表来研究。一个稳定的社会系统或由于自然环境的变迁，或由于新发明的出现，或由于该社会与邻近社会相互关系的变化，可以变为不稳定。一个社会系统可以改变其形态（form）。笔者称这种形态变化为进化。多数人类学家所感兴趣的是进化而非历史，是形态的变化而非人员的更替。当然，也有不少历史学家对社会形态的变化有兴趣，他们常自称为宏观历史学家。亦有一些人类学家试图重构他们所研究的社会的统治者的家谱。尽管如此，他们最关心的仍是与每个王朝和社会形态变化有关的事件。

人类社会文化的进化

多数人类学家研究社会文化的进化性变迁而非历史。本书在解释人类群体适应性的差异时，将社会文化进化作为最重要的因素。研究存在于某一特定环境中的人类群体的民族志学家强调人类对借助文化发展起来的适应方式的依赖性。当然，民族志学者与人类文化学者在着重从社会文化角度探究人类群体的进化的同时，也未忽视遗传在进化过程中的作用。尽管人类学家往往将其研究焦点集中于生存在特定时间、空间的某一人类群体，但其研究宗旨则是力图解释生物、环境与文化的全部互相作用。

一、文化、社会与环境

现代的人类群体主要通过社会文化手段适应周围环境，即便在人类进化的早期阶段，适应手段也并非完全是由遗传所决定的。

长期以来，“文化”一直是人类学的基本概念。也正是由于这个原因，几乎可以说有多少人类学家就有多少种文化的定义。笔者的定义是：文化即习得行为（Culture is learned behavior）。

作为社会成员的人所学会的行为与技能构成文化。人们一降生即开始学习某一人类群体的文化。这个文化学习过程被称为“濡化”。人们通过亲身体验与观察其他社会成员的行为来进行这种学习。父母、亲友及其他社会成员有意识地教育在这一学习过程中也起着重要作用。这种教育靠语言来进行。通过语言，人们接受了本民族或本群体长期积累而成的文化传统。人们的行为以及对周围环境刺激的反应依赖于人们所学到的东西，而并非遗传。

文化依存于人的生物实体，但不具生物属性。在各物种之中，人的学习能力，信息交流能力与存储、使用知识的能力最强。遗传使人类有可能在进化的早期阶段发展自己的文化能力。正是由于这种文化能力，使人类在很大程度上摆脱了特定环境的制约，把自己的生存空间扩大到地球上的各个区域。

笔者没有像某些人类学家那样，将“文化”，即习得行为、社会群体行为截然分开。贯穿本书的“社会”和“文化”这两个术语，大体上可与“社会文化”这个复合词互换，意指社会文化人类学家所研究的对象。笔者之所以这样做，是因为习得行为与群体组织对人类适应环境来说，同样是必不可少的。

本书所用的“环境”（enviroment）一词，由三方面构成。其一是自然环境，诸如降雨量、气温、土壤类型与地貌等等；其二是生态环境，即人类为生存所消费的，或以各种方式利用、控制、消灭的动植物；其三是社会环境，包括人类各群体内部与群体之间的各种关系。

文化是人类适应环境的主要方式。尽管人类在这一点上成为优于地球上一切其他动物的“超级动物”，人类仍永远无法摆脱生存方面的各种难题。

二、社会文化的进化

在探讨人类社会文化的进化规律之前，有必要先重温一下达

尔文有关进化理论的论述。

达尔文的主要贡献与其说是创立了进化论，不如说是提出了自然选择理论，并用以解释生物形态的进化。达尔文认为，一切生物都有高速度增加的倾向，这种倾向使生存斗争（struggle for existence）成为一种普遍现象。生存斗争包括一个体和同种的其他个体斗争，或者和异种的个体斗争，或者和生存的自然条件斗争。在斗争中，有机体的存亡不是随机的，而是有规律的。在生存斗争中，那些具有对有机体的生存和发展有利的变异的个体较容易生存，而那些具有有害变异的个体则被淘汰，逐渐灭绝。达尔文将这个过程称为自然选择。自然选择有三个要素，即变异、遗传和自然条件通过生存斗争对变异的选择作用。

进入20世纪以后，生物进化理论的研究提高到了一个新水平。现代进化论对于物种进化的解释，在达尔文的自然选择理论的基础上，又从遗传学的角度作了新的重要论证。现代进化论认为，生物进化的主要因素是突变、基因重组、地理隔离和自然选择。在进化过程中，既有随机性、偶然性，又有非随机性、选择性。在自然界里，诸如受精过程，不定变异等是随机的、偶然的，而所有个体产生后代的机会和生育率等，则是不均等的，有差异的，或者说是不完全随机的，是有选择的。这种选择，就会导致基因频率的改变，就会导致新生物类型的产生和适应的起源。

人类像其他动物一样，发展了在一定环境中得以生存的适应方式。自然力也选择了有适应能力的人类群体。人类群体与特定环境之间的稳定的依存关系一经建立，自然选择就发挥作用，维持这种关系。环境一旦出现变化，不同的选择力量便开始产生作用。请记住，这里所说的环境是广义的，包括自然环境、生态环境与社会文化环境。环境的变化不一定总是很明显的。这种变化或许只是某种动植物的变异，而这种动植物对群体的生计和相邻群体的联盟的类型却可能有着重要的影响。当某种环境因素发生变化时，自然选择可能会偏爱某种新的适应方式。然而，对社会

文化适应方法的掌握，并非意味着人类能够完全摆脱自然的束缚，只是使人类可以比其他物种更快、更灵活地适应变化了的环境。当环境变迁过于剧烈，而群体的适应能力又非常有限或适应方式一成不变，这类群体在生存竞争中所遭到的往往是灭绝，而不是进化。例如，生活在澳洲的以采集和狩猎为生的塔斯马尼亚人（Tasmanians）在19世纪便全部灭绝了。

文化灭绝的情形是大同小异的。如果一个人类群体的文化变化了，而这个群体仍留有后裔，这便是进化而非灭绝。只要群体留有后代，就说明群体在遗传学意义上生存下来。其原因则是因为群体改变了原来的适应方式，用新的适应方式去对付所处环境的巨变。

三、社会文化的不同进化途径

关于社会文化的进化理论可以分为两种：一种是一般进化理论，一种是具体进化理论。要分清二者的区别。一般进化理论所论述的是整个人类漫长历史时期内的进化趋势。这种理论是从不同时代、不同地域的人类群体所经历的各种社会文化变迁中抽象出的一种普遍规律。具体进化理论所研究的是生存于特定环境中的具体人类群体，如青藏高原上的藏族、北美草原的印第安人或是马达加斯加的农民。具体进化理论研究长时期特定环境与具体人类群体之间适应关系的变迁。

（一）一般进化理论

考察一下石器技术的进化之后，我们可以得出这样一些一般性的进化规律。随着人类的进化，人类对工具的依赖不断加深。工具的数量不断增加，类别日趋多样化；功能日趋专门化。人类进化过程中的其他一般性规律有：在进化过程中，存在一个从生物学适应方式到社会文化适应方式的变化；晚近时期人类的繁衍速度远胜于早期人类；人类所占据的环境范围随时间的推移逐步

扩大。

利用非人类能源，使之为人类服务的手段不断改进。肌肉力量是人类自身所拥有的能源。火，这种人类进化为直立人之后才掌握的非人类能源，使人类取得了适应优势：火使人类有能力适应各种气候环境；火使人类有能力通过烹煮技术食用多种动植物。动植物对人类来说也是非人类的间接能源（indirect sources of energy）。人类食用植物、动物还使植物通过光合作用所摄取的太阳能得到了利用。当人类种植农作物、饲养家畜时，说明人类已经具有集中并控制人类一能源，使之为己所用的能力。

把观察视野从人类进化扩展到整个生物进化之后，我们还会看到一些一般性的进化趋势。例如，在整个生物进化过程中，存在一种组分[①]和次组分扩散的趋势。多细胞的动植物是从单细胞祖先进化而来的。人类及其适应方式的进化也具有相似的趋势。南方古猿以“群（band）”为单位生活在一起，这种“群”就是当时的社会单位。如同一个阿米巴虫类似于另一个阿米巴虫一样，群与群之间也无甚差别。进入直立人阶段之后，为了便于集体狩猎，较大的群又随季节变化分组成为较小的群。智人出现后，人口增加了，人类群体的规模扩大了，群体之间的联系也随之增多。显然，食物生产加强了人类发展进化过程中组分和次组分扩散的趋势。对动植物繁衍的控制，使人类能够常年定居于永久性村落中。食物生产使人口增加，人类所占据的区域不断扩大。除扩散的趋势外，各组分和次组分在功能上也趋于专门化。从整个生物进化的过程看，今天世界存在的具有专门化系统和亚系统（诸如营养系统、生殖系统、循环系统等等）的动植物是从以单一结构发挥多种功能的单细胞生物进化而来的。早期人类群体的社会形态结构简单。随着人类社会的进化，社会中出现了具有专门职能的系统和亚系统——诸如政治系统、经济系统、宗

---

① 组分（part）：指混合物中各个成分而言，如蔗糖溶液中的蔗糖及水，均为该溶液的组分。（《辞海》1979 年版，中册）——编译者注。

教系统和军事系统、司法系统等等。在人类和整个生物界进化中的另一趋势是，将具有专门职能的组分和次组分、系统和亚系统有效地结合起来的方法也在日趋发展。如同中枢神经系统使身体各部分和各系统协调起来一样，中央政府发挥着将社会各部分和各系统统一起来的作用。

一些人类学家建议，将生物进化中的五种基本趋势作为对古今人类进行比较研究的基础。这五种基本趋势即是：组分与次组分的扩散；组分和次组分功能的趋异；协调统一方法的发展；繁育能力的增强；从生存的环境范围所显示的适应能力的提高。以此为标准进行比较，我们可以判断早期人类的进化程度较低；采集、狩猎人类群体一般不如产食人类群体发达程度高。

（二）几种具体进化理论

如前文所述，具体进化理论阐述居于世界特定地区的人类群体所采用的适应方式的变迁，对不同人类群体的进化程序进行比较研究，我们既可以揭示古今人类群体进化的原因，又可以探索在大体类似的环境下，是否会有相同的选择力量发生作用，使世界不同地区的人类群体中存在辐合（convergent）[①] 或平行的进化程序。

1. 单线进化论（unilineal evolution）

19 世纪下半叶，英美社会学家创立了人类社会文化发展的单线进化理论。单线进化论认为，任何人类社会的进化都要经历相同的发展阶段。美国最早的人类学家之一——L·H·摩尔根在其经典著作《古代社会》中，提出了人类社会文化的三个主要发展阶段，即蒙昧阶段、野蛮阶段和文明阶段。各阶段又分为初、中、晚三期。摩尔根认为文明始于文字的出现。

持单线进化论的其他学者还曾提出过不同的发展阶段。这些学者都认为，所有社会都经历同样的顺序，从低级阶段向高级阶

① 辐合：在此，指由于对相似环境与自然选择力量的适应而产生的、在无亲缘关系的人类群体中所出现的行为模式与结构特点的类同。

段发展。但有些单线进化论者也承认，某些社会发展阶段是可以被超越的。

20世纪的人类学研究成果证明了单线进化理论的局限性。事实证明，超越某些社会发展阶段是完全可能的。殊途同归，则更是人类不同社会发展的题中应有之意。

2. L·怀特与文化进化论

怀特对“进化”一词的理解与上文所述之一般进化理论类似。但怀特认为，进化的单位并非“人类（the genus Homo）”，而是人类最基本的适应手段——文化。怀特认为，文化的发展进化是与每年人均所获能源或控制能源方式的改进程度成正比的，可以用这些指数来测量文化的发展状况。怀特的文化进化观点，在《文化的进化》（1959）一书中，阐述得最为完整。在这本当代人类学的经典著作中，怀特探讨了从旧石器时代到罗马帝国后期人类文化的发展。怀特不仅把他关于进化的观点用于研究史前文化和古代文化的发展，还应用其观点讨论当代社会文化系统。怀特认为，20世纪中尚存的采食或原始产食人类群体因其利用能源方式的简陋，可以被当作早期社会文化系统的“活化石”。在怀特的著作中，有一种技术（或经济）决定论。怀特认为，由于技术（或经济）的进步，人类能获取越来越多的能源，文化才得以发展。当然怀特也承认，技术的、经济的和社会的发展是相互关联的。例如，随农业革命而来的是社会、政治和法律的变化。旧石器时代社会文化系统中所没有的私有财产、贫富分化与阶级分化等等都起源于产食社会之中。怀特在对不同社会文化系统进行的比较研究中所使用的“原始”、“简单”与“文明”、“复杂”等术语，并不含有道德判断的意义，亦不暗示幸福程度的高低。事实上，怀特认为，基于非产食经济的简单社会所处的乃是人类所经历过的最令人满意的社会环境。因此，我们可以讨论进化或是测定某些发展趋向，但是“进步（progress）”这个深受道德观影响的词，既不适用于探讨文化的进化，亦不适用于论述人类的悠久进化历程。

3. J·斯图尔德与辐合进化论

斯图尔德将他的社会文化进化理论称为“多线进化论（multi linear evolution）”。他认为世界各地的人类群体有着多种不同的进化道路。斯图尔德在一般进化理论与具体进化理论之间选择了一种中间研究领域。他集中研究世界各地的、互无历史、遗传、地理关系的各种人类群体的辐合进化。斯图尔德在《文化的导因与规律：论早期文明的发展》一文中，比较、研究了秘鲁、墨西哥高原、埃及、美索不达米亚和中国五个地区从原始群到国家的文明发展过程。斯图尔德发现这五个地区不仅都完成了从采食经济向农业经济的进化，出现了同样的社会组织形式和其他适应方式，而且都经历了大致相同的发展阶段。斯图尔德认为这种辐合进化的出现有如下两个原因：其一，这五个地区产生过同样的、人类群体的“互动（interactions）”[1]；其二，这五个地区虽然相距遥远，但所处的生态环境相似，因而作用于这些地区的自然选择力量亦大体相似。斯图尔德认为，是自然法则决定着人类的行为与进化。

斯图尔德和其他人类学家一直热衷于建立一种社会文化的类型学。他提出，上述五个地区同属一种发展类型。由于人类群体与其所处环境长时期内交互作用的不同，产生了不同的发展类型。斯图尔德对文化人类学理论的最重要贡献之一，就是力图用比较具体的阐明人类群体与环境的交互作用来代替对“进化”的简单化理解。

---

① 互动：个人或群体之间的交互作用。这种作用是人类结合的基点，人们社会化的基本条件。人类的社会行为以互动为基础；没有互动，便没有社会行为，也没有社会生活。（《社会学辞典》甘肃人民出版社 1982 年）——编译者注。

从采食到农业

人类学家Y·考恩（Y·Cohen）提出，自人类出现以来，世界上共存在过六种人类群体对环境的基本适应方式。这就是：采食、初农、牧业、农业、商业与工业。前四种为人类学家所研究的多数人类群体采用的适应方式。

一、采食适应方式

约1万~1.2万年前，地球上的人类依靠采食为生。虽然采食人类群体各有差异，但都有一个共同的基本特征，即都从自然资源中直接取得食物及其他生活必需品。

采食适应方式在世界上一些人类群体中保持至今，如非洲的俾格米人、澳大利亚的土著居民、北美的爱斯基摩人等等。使采食适应方式保存下来的原因有几种，在某些自然条件下，很难从事产食劳动，如在某些极端干旱的地区或是北极地区的人们只能依赖采食劳动生存。但是，恶劣的自然环境及原始的生产技术并不是采食经济保留至今的唯一原因。只要采食经济能够为生存于某一环境下的人类群体提供足够的食物和其他生活必需品，这些

人类群体一般不会放弃原有的、较为稳定的适应方式，为一种潜在的更为有利可图的适应方式下赌注。即便有了栽培农作物的知识，人们也不一定会成为作物栽培者。

社会文化特征的特定群集（constellation）是考恩所提出的各种适应方式的特点。与采食适应方式相联系的社会组织是“群（band）”。采食人类群体的基本社会组织单位是“群”。群即是以血缘婚姻关系集结而成的一小群人。群的规模不尽相同，并时常随季节的更替而变化。在有些采食社会中，群的规模常年不变。而在另一些采食社会中，群在某些季节中通常分成更小的单位，如核心家庭，从事采食活动，以便更有效地利用自然资源。在某些季节里分散的小单位又聚集起来，形成较大的群，共同从事经济或宗教仪礼活动。有些人类群体一年一度的宗教祭祀活动往往是由若干个群联合举行的。

谈到群的组织，我们可举出的最有趣的实例是非洲的布须曼人（Bushmen）和俾格米人（Pygmies）。他们的群的规模并不随季节的转换而有明显变化，但群的人员构成却不断变化。一名布须曼人或是俾格米人在其一生中可多次改变自己与群的从属关系。比如说，他可以出生在母亲所在的群中，后来再随父母与同胞兄妹转移到其父所属的群中。布须曼人的群是一个外婚制单位，父母来自不同的两个群，而祖父、祖母和外祖父、外祖母则来自四个群。狩猎者或采集者往往喜欢与某一个祖先所属的群或是任何一个与自己有个人关系的群联系起来。这种个人关系既可以是血亲关系，又可以是姻亲关系。同时他们还可以借一种虚构的血亲关系加入某一个群。布须曼人的名称不多，他们相信凡具有同样名称的两人之间，必有一种特殊关系。这样的两个人，到对方所在的群中所受到的礼遇就像在自己的群中一样，并且每人都可以扮演对方的某些社会角色。这样，由于有了血亲关系、姻亲关系和虚构的血亲关系等多种纽带，使布须曼人一生中可以参加很多群，多次改变自己与群的从属关系。

所有的人类社会都根据性别建立起一套劳动分工制度。在采

食社会中，一般是男子负责狩猎，女子负责采集。但男女所分担的具体劳动任务又根据不同的环境与不同社会的传统而有所不同。在一些采食群体中，妇女是采食劳动的主要承担者，她们的劳动通常为群体全体成员提供他们所需的三分之二以上的食物。而在另一些群体中，男子既负责狩猎，又参加采集，担负了大劳动量。

年龄与性别一样，都是影响决定人们社会分工的重要因素。在许多采食社会中，老年人作为神话、传说、故事的传播者和传统的捍卫者而受到尊敬。他们在年轻力壮时为群体所作的贡献、他们多年积累起来的各种知识都使他们成为人们敬慕的对象。各类人类社会对不同的人的尊敬程度是不同的。在采食社会中，对某人的尊敬之情在于此人的年龄、性别与人格。个人的特长，诸如善于歌唱、讲故事，能与超自然力量进行交流等等，都会成为受尊敬的原因。但采食社会与其他社会有一个重要区别。在采食社会中，除了父母与未成年的孩子之间外，其他社会成员之间，不存在任何权力上的差异。在一些群中，有名义上的首领，但这种首领仅仅是作为群体成员的核心为大家服务而已。他在群体中的位置要求他尽心竭力地为大家办事，他也乐于如此。有时候，首领也做出某些决定，但没有强制推行这种决定的手段。

二、产食适应方式

考恩曾提出非工业化人类群体的食物生产方式可分为三类，即初农、畜牧、农业。

（一）初农（Horticulture）适应方式

初农适应方式指既不需要大量土地，又不需要大量劳动力的作物栽培系统。初农生产者使用的工具是锄与锹。初农耕作方式又称为“轮耕种植”或是“刀耕火种”。这种耕作方式通常是先将一片原始森林或是灌木林砍掉，清理出一块空地，并将砍掉的

树木烧为灰烬，用以肥沃土壤，然后再在这块土地上进行播种、田间管理和收获。土地的使用年限，根据土地肥力、杂草生长情况而定，一块地一般只使用一年。南美洲地区的印第安人只种两三季木薯就将土地放弃。在新几内亚的一些地区，人口的高密度迫使人们更充分地利用土地。他们往往把一块土地用上两三年，休耕四五年后，又重新在这块土地上进行耕作。经过几次循环之后，一块土地才被放弃。有人称这种耕作方式为“部分休耕制”。这种制度在人口密度更大的西非和墨西哥高地也存在。耕作者将一块土地放弃之后，马上又清理出另外一块可耕地。原来那块被放弃的土地上又重新长出林木。若干年后，耕作者又回到那块土地上。由于某块土地与人的关系不是永久性的，人类学家又称这种耕作方式为“游耕（shifting cultivation）”。如果一个村落所控制的土地不足以长期维持生计，便会出现“游耕”。整个村落要为不断地寻找、开辟新的可耕地进行迁移。

初农适应方式在世界上分布很广，在非洲、亚洲的东南亚和印度尼西亚等地的许多地区，在大洋洲和美洲的大部分地区，人们不久之前仍以初农文化作为主要的适应方式。

考恩认为，从采食适应方式向初农适应方式的过渡是经过数千年才逐步完成的。植物栽培开始只是多种多样的史前经济活动的一部分。按照考恩的观点，如果初农式生产仅能提供一个群体所需食物的十分之一，那么该群体就不可能建立永久性的村落。因为初农式生产只能提供少部分食物，所以对生计有重要影响的野生动植物的分布与出现的季节性仍决定着人类群体的迁移与聚落类型。只有在初农式生产为群体提供大部分食物，特别是如果生态系统中存在足以平衡食物的其他资源时，村落定居生活才可能出现。因为动物蛋白质对维持食物平衡是必须的，所以即便在初农式生产有了较大发展之后，人们仍继续从事狩猎、捕鱼和采集活动。在旧大陆的许多地区，人们开始对野生动物进行驯养。人类学家发现，在自然食物资源并不十分丰富、集中的地区，如果栽种植物不足以提供群体所需食物的二分之一，那么该地区的

人口密度就低，每一村落的人口最多不可能超过200人，一般也只有不到100人。

各个初农社会都根据性别进行劳动分工。在一般情况下，男人负责砍伐树木，烧荒、围栏、帮助收获，平时还要从事狩猎、捕鱼。女人除从事采集、捕鱼活动外，主要负责播种、除草、收获、食品加工和炊煮。如果有大型家畜，则由男子照管。妇女饲养猪和家禽。

在许多初农社会以及畜牧、农业社会中，继嗣群（descent groups）是基本的社会组织。继嗣群由同一祖先（或自认为是同一祖先）的后代们组成。在某一特定的初农社会之中，往往有若干个继嗣群。一个继嗣群可能聚居于一个村落里，更可能分布于几个村落中。聚居于一处的继嗣群的某一支称为"地域性继嗣群"。区分继嗣群的原因之一是财产所有权，这包括对土地和牲畜的所有权以及从祖先那里继承下来的各种权力。

个人与继嗣群的联系方式有若干种，其中最常见的是母系继嗣与父系继嗣。在实行母系继嗣的社会中，无论男女，一出生便自动成为其母所在群体的成员，而且一般终生都属于母亲所在的群体。在父系继嗣社会中，男女在出生时属于其父所在群体的成员。其后，男性成员终生都属于这个群体，他们的孩子将成为这个群体的成员；而女性成员的孩子将被排斥在这个群体之外。

母系继嗣远不如父系继嗣普遍。人类学家莫多克（G·P·Murdock）曾研究过564个人类群体的资料，他发现其中实行父系继嗣的群体三倍于母系继嗣群体。这种情况的出现首先与婚后居住制有关。结婚以后，夫妇找一个新的地方居住，不和父母住在一起，人类学家称此为"新居地制（neolocality）"。新居地制在欧美以外的地区并不常见。在世界上许多地方实行的是"从夫居制（virilocality）"，即男女婚后与夫方亲属居住在一起。从夫居制往往是与父系继嗣联系在一起的。与母系继嗣相联系的是"从妻居制（uxorilocality）"，即男女婚后与妻子所在的群体居住在一起。实行从妻居制的初农社会普遍采用继嗣群外婚制（de-

scent group exogamy）和村落内婚制（village endogamy)。南美热带雨林地区的一些村落中，居住着两个继嗣群。村落的布局为环形，四周建房，中间留有一片空地。两个继嗣群分住在空地两边。当一个男子结婚后，他只需收拾一下行李，穿过空地，移居到妻子的住处，他便是遵循了从妻居制。因新居处靠近他原来的住处，他仍可以参与自己原属继嗣群的各种事务。

虽然在世界范围内观察母系继嗣社会并不多，但母系社会在初农社会中却占有很高的比例。这说明初农适应方式与母系继嗣之间存在某种相关性。

在初农村落中，常有一位村落首领，此人有时会被误认为是“酋长（chief)”。实际上，这种村落首领的权力与原始群首领一样，是非常有限的。如果他想让众人做某件事情，他除了要对大家进行耐心劝说之外，还要以身作则。他一般没有强行发号施令的权力，更无权施行体罚等制裁手段。在初农社会中，个人的政治声望出自其人品的卓越，此外还取决于他的财富。这后一条有一个前提条件，就是他必须为人慷慨，舍得将自己的劳动所得施与他人，将财富转变为声望与村民们的感激之情。

随着初农生产技术的复杂化，劳动生产率提高，人口密度也随之增加了。人口密度增加，人与人之间的摩擦、冲突也日趋增加。为使摩擦与冲突不致严重干扰较大规模的初农社会的日常生活，就需要首领人物来调解冲突，对个人之间和继嗣群之间的争执作出仲裁。由于各继嗣群的出生率不同，他还要在一定的时候主持重新分配土地。

（二）畜牧适应方式

在中东、北非、东欧和亚洲的部分地区，居住着以畜牧为生的人类群体。这些畜牧群体利用动物的方式有所不同。在一些畜牧社会中，人们所蓄养的动物仅仅被当作是一种生产工具，而不是直接的衣食之源。生活在北美大平原的印第安人所蓄养的大量马匹是作为追捕猎物的工具来使用的。

东非的畜牧民族可以算是蓄养动物并从这些牲畜中直接获

取食物等生活必需品的人类群体的典型。牲畜为东非的畜牧者提供了鲜奶及其他奶制品、牛血和牛肉。这些民族常年举行宗教仪式，每次都要屠宰牲畜，人们可藉此取得肉食。牛还为人提供制作穿戴、饰物的皮革。

将某一人类群体的生计完全依赖于畜养一种动物是非常困难的。许多畜牧群体还必须用狩猎、采集、种植、贸易等方式来补充畜牧经济的不足。

畜牧社会的生产劳动一般按性别进行分工。在东非，妇女负责照看儿童、采集、种植，男子负责放牧。

畜牧生产有两种基本模式，即季节性迁移放牧（transhumance）与游牧（pastoral nomadism）。季节性迁移放牧指在一年中随季节变化将畜群在不同的草场之间进行迁移、放牧。采用这种方式进行放牧时，往往只有青壮年男子和一部分男孩随畜群迁移，照看牲畜，而老年男子、妇女和儿童则留在使用时间较长的草场附近的村落中。采用游牧生产方式的人类群体，无论是男子、妇女还是儿童，整年都随畜群不断的游动。他们逐水草而居，没有永久性的村落或是营地。

牧业人类群体总是需要与农业人类群体建立贸易关系。两者之间的关系在生态学意义上说是共生的。他们相互提供对方所需的生产、生活资料。牲畜在非工业化社会中颇似现代社会中的银行。作物栽培者可以用多余的产品换取牲畜。在作物歉收或失收时，又可以用牲畜向其他作物栽培者换取粮食。

牧业人类群体大多实行严格的从夫居制，畜群一般是由父亲传给儿子。不同牧业群体之间的人员流动也是存在的。虚构的亲属关系对一些牧业群体是很重要的，人们可藉此离开某一群体进入另一群体。游牧群体的营地规模每年都有所变化。

（三）农业（Agriculture）适应方式

农业适应方式与初农适应方式相比较，前者需要投入更多的劳动力，并且更加有效地对土地进行利用。初农适应方式与农业适应方式之间并无质的区别，而只有数的程度的不同。如果作物

的栽培利用了已驯化的牲畜、灌溉系统和相当发展的田园系统，这便是农业适应方式。牲畜可用来犁田耙地，或是作运输工具。其粪便可用以肥田，增加产量。灌溉系统使农耕者在一定程度上摆脱了大自然对他们施加的不利影响。得到灌溉保障的农田自成一个相对独立的生态系统，使一块土地可以连续使用许多年。相当发展的田园系统使人们有可能在原来难以耕种的陡坡上筑起梯田，更有效地对有限的土地进行充分利用。

因持续使用土地而形成的永久性定居是农业适应方式的一个特点。由于一块土地可以长期供养耕种它的人们，所以农业社会的人口密度一般比初农社会要高。

农业人类群体的社会和政治组织形式与采食、初农和畜牧人类群体有着很大的差异。

前工业社会的经济

人类学家对“经济”所下的定义是这样的：一个人类群体的经济，即是该群体的物质财富的生产、分配、消费系统。人类学家要研究不同的社会，特别是原始社会和乡民社会的生产、分配与消费系统。

一、生产的动机与财富的分配

究竟是什么动机推动人们去从事生产活动？研究经济的人类学家往往对人们的生产动机感兴趣。经典经济学理论认为，人们的需求与物欲是无止境的，而人们的物质资源却是有限的。人们必须将自己非常有限的时间、劳动力、资金用于获取尽可能高的利润。获取利润是西方人的生产动机。但人类学家看到，在不同的社会中，人们的生产动机是不尽相同的。在不同的社会中，人们可以为了利润、财富或是声望、地位或仅仅是为了生存而生产。

在任何社会中，人们首先必须为建立一种“生计基金（subsistence fund）”而从事生产活动。换句话说，人们首先要为吃、

穿、住而生产。在原始社会和乡民社会中，人们还要为建立“社会基金（social fund）”而投资。他们要用这笔款项去帮助自己的血亲和姻亲，还要帮助同居一村的左邻右舍。在一些社会中，还需要将社会基金与“仪式基金（ceremonial fund）”区别开来。仪式基金指专门用于祭祀仪式的费用。在有国家组织的社会中，人们还要为“借贷基金（rent fund）”而生产。这种借贷基金指一社会中，较低的阶层向较高的阶层供奉的物质财富。在一个国家中，被统治者必须向统治者交纳各种捐税。比如一个农民，他不仅要向租借给他土地的地主交纳地租，还要承担向国家纳税的义务。这种借贷基金的存在，是区别国家与部落社会的因素之一。向国家纳税，是农民的主要义务。没有任何迹象能够说明古代国家中农民的生活状况比原始社会中的部落民要好一些。实际上，为了向国家纳税，农民往往不得不节衣缩食，将自己的生计基金、社会基金与仪式基金压缩在一个尽可能低的水平上。况且，在一个国家的社会中，社会基金与仪式基金的使用往往变相为国家聚敛财富的途径之一。例如，在非洲的某些王国中，国王将本来仅仅是在家族内部举行的割礼仪式用制度规定下来，变为国家的事情。规定每个男孩生长到第七个年头必须举行割礼。主持割礼的人必须向国家交纳一定数额的费用。

人类学家与经济学家都懂得，不仅生产的动机在不同社会有所不同，而且在财富的分配过程中，个人往往是没有选择自由的。

二、生产的组织与生产的因素

简单明了地阐述初农生产者与畜牧生产者的生产组织是相当困难的。虽然在各个社会里要按年龄和性别进行劳动分工，但不同性别与年龄组的人担负的工作在不同社会中常常是不同的。在有些初农社会中，作物栽培的工作主要由妇女承担；而在另一些

初农社会中，这类工作却主要由男子来完成。要了解采取同样适应方式的人类群体在生产组织上的异同，就需要研究这些群体所处的具体环境。

在特定的人类群体中，生产组织也可以随生产季节而变化。在马达加斯加的一些地区，栽种水稻的劳动协作分两个主要阶段：插秧与收获。这两个阶段的田间工作都由劳动小组承担，小组的人数依地块大小而定，每个劳动小组内根据年龄和性别进行劳动分工。在插秧阶段，由男子负责赶牛踩田，年轻的已婚妇女在田里插秧。在收获季节，由青壮年男子负责收割，年轻妇女将稻穗运到空场上，几天后再由男人负责脱粒。此外，排灌系统的维护和农田基本建设也由男子承担。水利系统的维护往往是由地方官员召集男劳动力来进行的。小型灌溉系统可以逐步发展成为大规模的人工河渠水利网。正如经济学家威特福格尔（K·Wittfogel）在其《东方专制主义》一书中所指出的那样，大规模的水利系统通常与发达的国家政治机构有着联系。国家官员要负责组织人力建设维修水利设施，还要监督管理水源的分配利用。

在原始社会和乡民社会中，劳动者与诸如土地、劳动力、技术和资金的联系比在工业社会中要紧密得多。在采食社会中，一个人可以因为出生于某一群体，或是与这个群体有姻亲或虚构的亲属关系而具有利用该群体所有的土地从事采集、狩猎活动的权力。在部落社会中，一个人也可以因为自己是部落成员而获得使用土地的权力。在畜牧部落中，一个人可以以部落成员的身份得到畜群和草场。

在存在国家组织的社会中，生产资料的占有往往是不平均的。因为占有生产资料多寡的差别，私有财产的概念才得到了发展。在一些王国中，国王认为“普天之下，莫非王土”。他将土地封赐给贵族与大臣。贵族让农民耕种他们的土地，对农民进行剥削，还克扣农民上缴给国家的部分税金。在一些国家中，土地是按照继嗣群成员或地域组织成员的资格进行分配的。一块土地或是其他生产资料属于特定的继嗣群或地域组织，土地和其他生

产资料的分配只能在内部进行。群体的任何成员都无权将包括土地在内的生产资料用买卖等方式转移给其他继嗣群或地域组织的成员。

在原始社会和乡民社会中，人们通过一定的社会地位所得到的不仅有土地，还有劳动力。进行劳动协作的一般只有互有亲属关系或是虚构的亲属关系的人。在农业社会中，进行协作劳动的还有邻里。这类社会中，人们可以通过血亲、姻亲、虚构的亲属关系及邻里关系得到劳动力。

在原始社会和乡民社会中，由于人们使用的技术比较简单，所以尽管有着男耕女织一类分工，但总的说来，社会分工的专门化程度要比工业社会低得多。在一些部落社会中多存在按地域组织进行的社会劳动分工。在委内瑞拉的亚诺玛莫印第安人中，一些村落专门从事陶器的生产，而另一些村落则专门制造其他生产生活用品。这种分工与自然资源的分布没有关系，适合制造陶器的泥土每个村落都有。人类学家将这种分工的形成归因于社会环境而不是自然环境。劳动分工促进了贸易的发展，贸易像婚姻一样促成了村落之间的联盟。

三、分配与交换

近来，经济人类学家着力研究的是交换与分配，而不是生产与消费。

人类学家波拉尼（K · Polanyi）曾提出支配交换活动的三原则，即互惠、再分配与市场原则。这三个原则可能在一个社会中同时产生影响，但在每一个具体社会中，总有其中的一条原则发挥主导作用。在资本主义国家，市场原则起支配一切的主导作用。供求法则决定物品的交换价值。由市场原则所支配的交换活动的特点之一是讨价还价。

在酋长领地和许多古代国家中，再分配是指导交换活动的主

要原则。当物品、服务从地方向中央输送时更是如此。货物逐级运输，存放在都城或是酋长住宅附近的库房中。有些货物在运输的途中就被消费掉了。而多数货物要从库房中再次流出，再次逐级分配给各级官员、贵族以至乡村普通居民。类似的交换原则在现代经济中仍起着重要作用。

人类学家所说的互惠，是指不受市场原则制约的，以社会平等为前提条件的交换活动。因为有这个前提条件，互惠只是采食者、初农生产者和部落社会里的牧人之间的交换活动。但互惠并不像人们所想象的那么简单。人类学家萨哈林（M·sahlins）等人认为有三种互惠：一般性互惠、平衡互惠与负值互惠。三种互惠是相互联系的。一般性互惠是关系密切的个人之间的交换；平衡互惠中交换者的社会距离相对扩大；负值互惠中交换者的社会距离最大。一般性互惠在亲属之间进行。一方给予另一方物品或是服务，并不指望对方马上给以报答。人们并不把这种交换视为经济交易。亲朋之间的馈赠与父母子女间相互承担的供养义务就是一种一般性互惠。平衡互惠存在于社会关系相距较远的人们之间。进行交换活动的双方可能是同一继嗣群的成员，或是姻亲，或者仅仅是贸易伙伴。在这种交换关系中，双方的所得，无论迟早，一定要达到某种相对的平衡。否则，这种关系将不复存在。负值互惠是在社会地位平等的人们之间进行的一种自由贸易。自由，但缺少人情味。这种交换可以在同一部落内部或是不同部落之间，乃至相互敌对的部落之间进行。这是一种纯经济性的贸易活动。这种贸易活动是根据市场原则进行的。但是这种贸易活动仍是在处于平等社会地位的人们之间进行的。在工业化社会中，根据市场原则进行的交换活动不仅是冷漠无情的，而且还往往在社会地位、经济地位都不平等的人们之间进行。生活于非洲热带雨林地区的俾格米人和居住在森林边缘的村民之间就存在一种负值互惠关系。俾格米人将猎物、蜂蜜和其他在森林中采集到的物品放在一定的地方，然后离开。村民来取走自己所需的东西，留下农产品。在这种交换活动中，有一种无声的讨价还价。如果俾

格米人认为村民留下的东西少了，他只需把村民留下的东西仍放在原地，不取走就是了。如果村民想继续维持这种交换关系，他就要将自己留下的那份东西再增加一些。在云南的部分土著居民中，也存在类似的交换活动。

人们之间的交换关系在一定条件下可以改变。在亚诺玛莫印第安人中，两个敌对的村庄可以通过进行互惠交换开始建立联盟。开始，他们交换各自生产的物品，建立负值互惠关系。后来，他们在村中设宴相邀，使负值互惠转变为平衡互惠。实际上是相互交换食物的宴请。进行过一个时期之后，两个村庄有可能进一步联姻，建立通婚关系。姻亲关系一旦建立，一般性互惠关系也随之出现了。反之，村庄之间的对立，是从停止通婚开始的。但在停止通婚之后，双方可能仍相互宴请，或是保持最起码的贸易关系。最后，双方可能又重新开始相互袭击，进入敌对、血仇状态。

四、货币与交换范围

人类学家认为，货币不是一种普遍的文化现象，在一些社会和一些经济活动中不存在货币。人类学家博汉农（P·Bohannan）提出，货币有几种不同的功能。第一，货币是一种交换工具。在西方社会，我们用货币换取我们所需要的货物。第二，货币是衡量价值的工具。我们说一台电视机值200美元，而不说值两头驴或是30个小时的工作。第三，货币还是支付工具。

如果要对货币进行一种泛文化的（cross - cultural）比较研究，我们还必须考虑交换范围的问题。博汉农曾对这个问题做过比较深入的研究。他曾研究过尼日利亚的蒂夫人的交换范围。蒂夫人将能够进行交换的东西划分为三个范围。博汉农将第一个称作“生计范围”。进入这个范围的物品包括食品、牲畜、家什杂物、工具和用于制成上述物品的原料。第二是“威望范围”。在

这个范围中用于交换的包括奴隶、一种白色的布匹和金属棒。第三个范围中的“货物”只有一种，即妇女。某一范围的物品只能与同属这一范围的物品相交换。比如，用水果换陶罐，或是用对付奴隶的铜棒换取奴隶。至于在第三个范围之内，只能用女人换取女人。

这种划分成一定范围的交换，往往被赋予某种道德上的意义。人们认为只有同一范围内的物品相交换才是正确的、得体的、符合常规的。

蒂夫人也使用货币。他们的货币就是金属棒，但仅限于在第二个范围的交换中使用。

在存在多范围交换系统的社会中，一般至少会存在“生计”与“威望”这两个交换范围。后一范围要高于前者。尽管人们认为不同范围的物品的交换是不符合常规的，但当人们有了多余的生计物品时，总愿意用来换取属于威望范围的物品。威望范围实际上产生着银行的作用。人们可以把暂时多余的生计物品换为威望范围的物品。在需要时，再把威望物品换成生计物品。在北美大西洋沿岸的一些印第安人中，有举办“夸富宴”的习俗。富有者举办这种宴会，并在宴会上向部落成员分发食品、衣服和其他物品。宴会举办人的威望随着宴会的排场和分发物品的数量而提高。这些印第安人的交换活动是划分范围的。最高交换范围的“货物”是一种非物质的东西“威望”。这种“夸富宴”往往是按社区举行的。如果一个社区今年的年景不好，他们就会接受其他社区的邀请去参加宴会。在别人举行的宴会上，他们接受了食物和其他生活必需品，却“付出”过去曾属于他们的威望。这样的“夸富宴”在若干个社区之间建立起一种相互依赖的交换关系。将供交换的物品划分为不同的范围，这种做法从长远看是具有适应价值的。不同社会中形成的交换体系是为了帮助该社会适应环境。

婚姻与家庭

在每一本有关社会文化人类学的著作中，都有讨论婚姻、家族及亲属关系问题的专门章节。从19世纪中期以来，婚姻与家庭历来是社会文化人类学家研究的核心问题之一。

一、乱伦禁忌

乱伦可以解说为家庭成员之间的，或是血缘关系很近的亲属之间的两性关系。各个社会都有防止乱伦现象出现的禁忌（Taboo），虽然乱伦是存在于各种社会之中的，但各个社会往往有不同的关于乱伦的定义。

在不同的社会中，人们有关亲属的概念是不同的。在一些单系继嗣观念很强的社会中，人们甚至不把自己的父亲或母亲作为亲属。在某些严格实行父系继嗣的社会中，母亲不是血亲，而只是与本继嗣群一成员结婚的姻亲。在严格实行母系继嗣的社会中，亲生父亲不算作亲属，因为他属于另外一个母系继嗣群。在东南亚的拉克尔（Lakher）人中，实行严格的父系继嗣。如果一个男人的父母离婚又复婚，并且在离异期间各自又都有了一个女

儿，那么这个男人可以把母亲在与其父离异期间所生的女儿作为自己的妻子，却绝对不能娶父亲在离异期间所得到的女儿。因为拉克尔人认为在自己父亲继嗣群中的人都是关系密切的亲属，不能通婚。而母亲带来的女儿属于她自己父亲的继嗣群，可以与之通婚。而美国人认为，无论是同父异母，或是同母异父的兄弟姐妹的关系均太密切，不能婚配。由此可见，不同的文化，有关亲属的概念可能会有所不同。由于亲属概念的不同，在什么样的婚配、性关系属于乱伦这一点上，也会有不同的看法。

有些人类学家认为，乱伦禁忌的出现，是因为人类对于这类性行为普遍有一种本能的反感，被视为是一种罪孽。但是，普遍存在的社会文化现象并非意味着一定产生于人类的本能。如果乱伦禁忌只是来自于人类对乱伦行为的本能上的厌恶，那就没有必要设立各种清规戒律来防止这种行为的出现了，因为不会有人愿意这样做。然而，实际上乱伦行为在各种社会中都不罕见。在美国发生的乱伦案例远比人们所想象的要多，其中诉诸法律的只是一部分。况且，所谓本能厌恶的理论无法解释。为什么在有些社会中，人们可以与交表结亲却不能与平表配对；为什么拉克尔人可以娶母亲的女儿，却不能娶父亲的女儿。有关乱伦的禁忌主要建立在文化的基础之上，而不是建立在生物的基础之上。文化传统不仅规定了与哪些人发生性关系属于乱伦，而且还以各种方式对那些违反禁忌的人加以惩罚。

人类学家韦斯特马克（E · westermarck）和摩尔根（H · Morgan）都认为，乱伦禁忌的出现是因为人们发现由于近亲的性行为，导致了后代在生物学上的退化。为了防止这种退化的出现，人类的祖先们就规定了各种乱伦禁忌。这种关于乱伦禁忌起因的解释，是为人所普遍接受的。现代遗传学的研究证明，如果在一个人类群体中存在有害的隐性基因，近亲婚配的确会提高隐性基因的表现几率。但是，自然选择只有在有害的隐性基因表现出来之后才会发挥淘汰作用。因此，近亲交配对一个群体说来不一定总是坏事。事实上，生物学家们是把近亲交配当作进化的力

量之一。虽然在某一个具体的社会中，近亲交配产生的不良后果会使人们反对乱伦，但是如果仅仅是以对乱伦后果的恐惧去解释乱伦禁忌的普遍性，仍会使人感到困惑。无论是本能厌恶论还是后果恐惧论在交表婚配习俗如此普遍这一事实面前都难以自圆其说。

笔者认为，在人类学家所提供的各种有关乱伦禁忌的解释中，最能为人所接受的解释是：乱伦禁忌是为了迫使人们在近亲亲属集团之外寻找婚配对象。在现代智人出现的早期阶段，人们已经意识到在一个已经可以和睦相处的群体之内寻找配偶是不利于群体发展的。如果将通过婚配发展起来的和睦关系扩展到更大的范围之内，将会获得更大的益处。最早提出这个观点的是19世纪英国的人类学先驱泰勒爵士（Sir E. B. Tylor）。美国人类学家怀特和法国人类学家列维·施特劳斯（Claude Lévi - Strauss）也曾强调过婚姻对于建立和维持社会集团之间联盟关系的作用。一个社会集团会面临这样一种选择：与其他集团通婚，或是灭绝。如果一个社会集团只在集团内部进行婚配，将会使其遭到孤立，与世隔绝，最终导致灭绝。

马林诺夫斯基（BroniSlaw Malinowski）曾从社会濡化和家族的角度对乱伦禁忌的普遍性进行解释。马林诺夫斯基认为，核心家族是一种普遍的文化现象。在一些社会中，虽然有较大规模的亲属网络的存在，但核心家族仍然是最重要的。为了使年轻的一代在学习过程中顺利地掌握某一文化的有关知识与这种文化的价值观，要求青年一代有一种对母亲的强烈感情和对父亲的敬畏、顺从态度。他把家族看作是一种感情、情绪和个人依附的复合体。孩子们在青春期发展起来的性冲动可能使他们希望在核心家族内部寻求性的满足。乱伦禁忌的出现，是为了抵制人类普遍存在的乱伦交合的企图。如果青春期出现的性冲动在核心家族内部得到满足的话，就会在家族内部造成冲突，影响核心家族功能的正常发挥，社会关系的基本纽带——子女与其父母的亲子关系——将被摧毁，社会文化的濡化将无法完成。

马林诺夫斯基的解释虽然有一定道理，但仍不能完全令人满意。对于乱伦禁忌的最完备的解释需要吸取各种解释的合理成分才能做出。有一点是可以肯定的，如果以乱伦的方式来满足性欲势必威胁关系密切的亲属集团内部已经形成的角色结构，导致集团内部冲突的发生。因此，乱伦禁忌与族外婚便具有两点适应优越性：既避免了亲属集团内部冲突的发生，又可以将亲属集团内部的和睦关系向外扩展。

二、族内婚与族外婚

族外婚在不同的亲属集团、社会群体之间建立起联系，并使之巩固，推动社会组织向外部扩展。族内婚则限制个人只能从自己所属的亲属集团、社会群体的成员中寻找配偶。虽然族内婚比较少见，但有关族内婚的民族志资料仍是为人类学家所熟悉的。

族内婚存在于许多分层社会中。在分层社会中，人们乐于与自己阶层的人结婚。在每个社会阶层中可以分为若干个继嗣群和社会集团，这些继嗣群与社会集团可以成为外婚制的单位。这种阶层族内婚有助于社会分层状况的维护，并使社会财富的不均分配也得以维持。这种阶层族内婚的一个典型是印度的种姓制度。种姓成员的身份是天赋的，终身的。每一个种姓一般都自成一个族内婚群体。在维持种姓内婚中起重要作用的是这样一种观念，即认为不同种族成员之间的通婚会造成双方在宗教祭祀上的不纯洁。因此，印度的种姓制度非常强调种姓内婚制。同时，一个种姓内部又划分为许多个族外婚群体。按要求，一个印度人应该选择自己种姓内另一族外婚群体的成员作为配偶。

另一个族内婚的例子是王室乱伦。在古代的印加帝国、古埃及和夏威夷，王室兄妹的通婚得到允许。这种王室族内婚，违反了当地普通平民采用的乱伦禁忌。要了解王室成员为什么不遵守当地有关乱伦的规定，我们需要先将某种行为模式的显性功能与

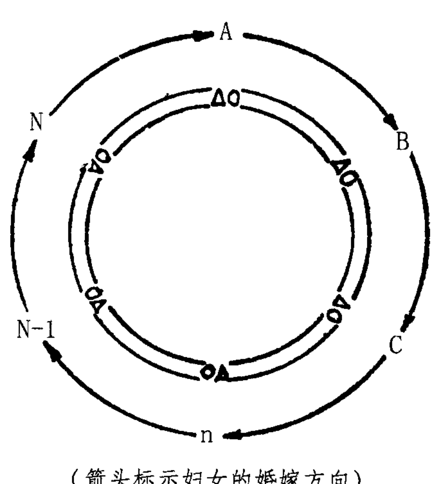
隐性功能区别开来。所谓显性功能，指一社会中，人们对某一行为的存在所提出的理由。所谓隐性功能，指一种行为对社会所造成的实际影响。对于这种影响，人们或者是心照不宣，或者是没有认识到。土著夏威夷人相信在世界上存在一种超人的神力，他们称之为“玛那”。在国王身上所集中的“玛那”最多，而国王的同胞兄妹身上所具有的“玛那”仅次于帝王。对国王来说，他最合适的配偶莫过于他自己的亲姐妹。而且这种同胞兄妹通婚所生的子女将最大限度地拥有“玛那”。在“玛那”说法中，王室乱伦的显性功能得到了解释。同时，因为人们认为国王与其姊妹结合而生的子女是王室统治的国土上最具神力者，也就理所应当地成为最具有权威的统治者。这样便可以减少围绕王位继承权问题所发生的冲突，维持王室统治的稳定。这种王室乱伦还可以保证王室的财产不分散，以便集中更多的财富维持王室的权力。这样，王室乱伦的隐性功能也得到了解释。

在中东的一些穆斯林国家中，父系堂兄妹之间的婚配相当有效地防止了家产的分散。有的人类学家指出，父系堂兄妹结婚还具有政治上的功能，即可以在宗派争端中加强兄弟之间的团结。这种族内婚将同属一个教派的社会群体与其他群体隔绝开来，这有助于该群体内部宗教教派气氛的加强。

在世界上的许多人类群体之中，族外婚制度的推行有着很大的灵活性。但是在许多部落社会中，有关族内婚的规则是非常严格而具体的。某些实行单系继嗣的群体不仅严格禁止族内婚，而且还明确规定某人应该从什么地方选择配偶。

列维—施特劳斯在成功地描述并分析了外婚制之后，提出了“概化交换系统（generalized exchange systems）”的理论。在存在概化交换系统的群体中，各外婚制继嗣群之间有一种明确的婚姻关系。对于继嗣群 B 说来，存在着一个继嗣群 C 作为妻子的接受者和继嗣群 A 作为妻子的提供者。B 群的男子娶 A 群女子为妻，B 群的女人嫁给 C 群的男子。概化交换通常与父系继嗣组织和夫居制相联系。概化交换系统可以在一个小圈子内安排数个继

嗣群，形成 A 群女人嫁给 B 群男人，B 群女人嫁给 C 群男人的格局，一直延展到小圈内继嗣群的数目为 n，n－1 群的女人嫁给 n 群男人，n 群的女人嫁给 A 组男人。(见下图)



(箭头标示妇女的婚嫁方向)

三、婚姻联盟的维持

在前工业化社会中，婚姻往往被认为涉及社会集团之间的关系，而不是个人之间的关系。一个男子往往不能单枪匹马地进入婚姻状态，他需要取得自己所在继嗣群的其他成员的帮助。在一些社会中，男人要将自己继嗣群的一笔财富以某种形式从本继嗣群转移到另一继嗣群之后，才能从那个继嗣群中娶到女人。而且，在许多社会中，人们并不认为这种财富的转移是一种买卖行为。对于各种形式的“聘礼”的出现，人类学家有不同的解释。有些解释说，聘礼是为了补偿女方继嗣群劳动力的损失。较多见的解释是，赠送聘礼是为了使女人所生的孩子完全成为夫方继嗣群的成员。永久性地转入夫方继嗣群的不是母亲，而是母亲所生的子女。因此，有些人类学家把聘礼称为“子孙钱”。在母系社

会中，一般没有付“子孙钱”的习俗。这种习俗存在于父系社会中。婚姻中财富转移的形式因地而异。在非洲的一些人类群体中，聘礼以牛群为主。往往是聘礼的价值越高，婚姻也越稳定。聘礼是防止离婚的一种手段。结婚以后，如果因为种种原因，女方产生了离婚的打算，那么聘礼数量如果不太大，她的亲属就可以马上归还聘礼，婚就可以离成。但是，如果聘礼达到相当的数量，特别是当聘礼已经在女方亲属集团成员中瓜分掉了，或者聘礼的大部分又作为女方亲属集团的男性成员的迎娶之用时，离婚会变得非常困难。如果男女双方的婚姻实在难以维持，女方亲属集团还可能会让这个女子的妹妹或其他女性亲属去取代该女子原来的位置，仍维持两个亲属集团之间，而不是个人之间的婚姻稳定。这种习俗可以在非洲莫桑比克土著居民中见到。

在任何社会中，只要其社会组织中包括继嗣群，婚姻就是一种继嗣群之间的契约。如果一个女子没有生育能力，她原属的继嗣群就有义务交还“子孙钱”或是重新提供一个女子。原来的妻子可以选择留在丈夫的村落里。如果男方所在的村落收留了两个女子，这个继嗣群就要增加聘礼。如果第一个女子留下来，就意味着多偶婚的出现，较常见的是多妻制。

还有一种情况，如果一个女子嫁到另一继嗣群后，年纪轻轻便玉殒香消，死了，那么她原属的继嗣群也必须再提供一个女子，才能继续维持婚姻联盟。“继任者”首当其冲的人选自然是死者的姊妹。如姊妹已外嫁，则要在本继嗣群中另择佳人。这种续娶妻姊妹婚在父系社会或母系社会中都可以见到。在一些社会中，如果丈夫死了，妻子可以续嫁给丈夫的兄弟，这种习俗称为续嫁夫兄弟婚。这两种婚俗都是为了维持两个继嗣群已形成的婚姻联盟。

如果在一个部落社会中，男女的婚姻关系破裂，而女方的继嗣群既不愿再提供一个女子，又不愿或是无力退还聘礼，两个继嗣群的婚姻联盟便告解体，并会产生一场冲突。

四、多偶婚制

多偶婚制有两种：多妻制与多夫制。多妻制比多夫制要常见得多。多夫制仅见于西藏、印度、南亚等地区。

即使在鼓励多妻制的社会中，人们普遍实行的仍是单偶婚制。

在现代的美国，婴儿时期的男女性别比为105:100。成年时，男女性比例相等。老年时，女性多于男性。在一些非工业化国家中即使在男婴比例较大的情况下，性比例仍会出现此种逆转。在社会中，男性所从事的活动，多比女性从事的活动危险。如建筑、狩猎、打渔、航海、长途经商以至征战等等。因此许多社会认为杀女婴是合理的。杀婴是不采取节育措施的人类群用以控制人口的一种办法。处于初农阶段的部分印第安人用杀死第四胎出生的婴儿的办法控制人口。

多妻制现象多于多夫制现象有人口方面的原因。如果没有杀女婴的习惯，男女从事的工作在危险程度上又无明显不同，就会出现女多男少的现象，多妻制也就会随之出现。在实行多妻制的社会中，男子的婚龄比女子高。在尼日利亚的部分土著居民中，男子一般在18~20岁间结第一次婚。女子则通常在12~14岁结婚。由于婚龄差异，寡妇多于鳏夫。寡妇一般都再次结婚，或由亡夫的父系亲属接受为妻，成为新夫妻子中的一员。这种情况在其他多妻制社会中也常见。

不同的社会对多妻制的解释也不尽相同。常听到的说法是：“我们的祖先这样做，自然我们也这样做。”“只要男子有本事，他想娶多少，就娶多少。”在许多社会中，妻子的数量是男子地位与威望的标志。在以家族为生产单位的社会中，妻子越多，劳动力也越多，财富也随之增加。财富多了，家族和家长的地位就会提高。有些民族志调查者所得到的解释是：多娶一个或更多的

妻子是第一个妻子所要求的，为的是多几个人做家务。而且，常常是由第一个妻子选择第二个。第二个妻子往往是第一个妻子近亲中的未婚女子，这样更便于第一个妻子对她进行控制。

多妻制还有一定的政治作用。非洲的一位国王让他的12个妻子在国内的不同省份居住，作他的代理人。有的国王从他所统治的每一个氏族中都选一位妻子，所有的氏族都成为王室的姻亲。

从以上的例子看，给多妻制做一个简单的解释是不明智的。多妻制的功能因社会而异，在同一社会中也可能有不同的作用。一个封建君主多娶妻是为了增强他的权力。而平民百姓多娶妻可能仅仅是为了履行照顾兄弟和孤儿寡母的义务。

在讨论较为少见的多夫制之前，先要注意实行多夫制地区的环境条件。大部分有关多夫制的民族志资料都来自西藏、印度、尼泊尔和斯里兰卡。印度多夫制的典型资料来自生活于北印度喜马拉雅地区的几个人类群体。这些人被称为“帕哈利斯人”，意为“山民”。人类学家贝勒曼(G·Berreman)曾在帕哈利斯人中进行过调查研究。贝勒曼曾对两部分帕哈利斯人进行过比较研究，其中一部分是生活于喜马拉雅山南坡丘陵地带西部的仲萨巴沃群体，另一部分是生活在丘陵地带中部的喀霍尔群体。在仲萨巴沃群体中多夫婚出现的比率较高，在喀霍尔群体中一例都没有。造成差异的原因是人口结构。两个群体人口的性比例均不平衡。在实行多夫制的仲萨巴沃群体中，女与男的比例为789:1000。而在没有多夫制的喀霍尔群体中女与男的比例为1100:1000。在仲萨巴沃群体中并未发现杀女婴的记载。贝勒曼认为仲萨巴沃群体中性比例的失调是因当地人忽视对女婴的养育。仲萨巴沃群体的多夫制采取兄弟共妻形式。一般是为长子安排婚姻仪式，并在婚礼上宣布新郎的兄弟们都成为新娘的得到社会认可的丈夫。以后，如果某位兄弟又讨了个老婆，也为大家所共有。兄弟之间对于妻子在性生活方面的权力是平等的。妻子所生的子女把几位兄弟都尊为父亲。在喀霍尔群体中多夫制是受到禁止的。但贝勒曼

发现，喀霍尔群体的一夫一妻制竟与仲萨巴沃群体的多夫制多有相似之处。例如，两个群体中的兄弟都要为其中任何一个兄弟的娶亲筹集聘金。喀霍尔群体的兄弟们对其中任何兄弟的老婆都享有性权力。有所不同的只是子女只承认一个父亲，当然不一定是其亲生父亲。

无论是人类学家还是本地人都提出过一些有关多夫制的解释。有人认为，因为男子经常外出经商和参与军事活动，所以多夫制可以保证家里总有一个男子照管老婆、孩子，维持生计。多夫制也是对于贫穷的一种适应方式。多夫制一方面可以避免家产因兄弟分别娶妻、自立门户而分散，又可以限制潜在的争夺家产继承权的人数。如果是在男女都有财产所有权的情况下，多夫制可以完整地保留丈夫们和妻子的财产，在将财产传给子女时最大限度地避免财产的分散。兄弟共妻实际上起到了族内婚的部分作用。

在波利尼西亚马克萨斯群岛的土著居民中，存在四种婚姻形式。第一种，一夫一妻；第二种，一个妻子几个丈夫的多夫制；第三种，已婚男人与已婚女人的多妻多夫制，即一对夫妇加入另一对富有夫妇的家庭，各配偶对于异性配偶都有性权力；第四种，以上述三种家庭为核心，一个未婚男子依附于这个核心，这个男子不结婚，但与家庭内的妻子们都可以有性关系。马克萨斯群岛的例子在人类学资料中是罕见的。

不同人类群体中的多偶婚反映了一种文化的趋同倾向。例如多夫制可以作为一种文化的适应性形式起到其他文化中的其他适应性形式，如族内婚的实际社会作用。

五、核心家庭

核心家庭是亲属集团的一种，一般通过婚姻建立起来，由父母和子女组成。人类学家称核心家庭为基本家庭或是生物家庭

(elementary family 或 biological Family)。其他亲属集团还包括扩大式家族（extended Family）和继嗣群——世系群（lineage）和氏族（clan）。一个继嗣群由确信同祖的人组成。

核心家庭与继嗣群是有区别的。继嗣群是一个永久性社会单位，在存在的漫长的时间内，成员不断变化着。核心家庭是非永久性的，其存在时间依父母与子女生活在一起的时间而定。如果父母亡故或子女离去，核心家庭就不复存在。核心家庭与继嗣群还有一个不同之处。继嗣群成员的身份是终生不变的。他（她）生于斯亦逝于斯，始终都属同一个继嗣群。但在他（她）的一生中，却至少要成为两个核心家庭的成员。他（她）生于父母兄妹所在的家庭，人类学家称之为“生长家庭”。成年后，通过婚姻，他（她）进入了一个包括配偶和将出生的子女所组成的新的核心家庭，人类学家称之为“生育家庭”。

核心家庭的存在以婚姻为先决条件。因为给婚姻下定义很难，所以迄今没有一个能广为人们所接受的婚姻定义。一种被人引用较多的定义是这样的：婚姻是一男一女的一种结合，该女所生之子女为双方之合法后裔。这种定义在人类学领域缺乏普遍适用性。在某些非常重视父系继嗣的社会里，父亲可以为一个没有兄弟的儿子娶一个新娘。这个新娘可以和其他男人发生性关系，她的子女可以做她“丈夫”的法定继承人。

英国人类学家李奇（Edmund Leach）认为给婚姻下一个为人所普遍接受的定义是不可能的。他认为婚姻是几种不同类型的权力的传递。不同的社会中借婚姻所传递的权力是不同的。所以就无法给婚姻下一个广泛适用的定义。李奇列出了10类权力：

1）为一个女人的孩子规定合法的父亲；

2）为一个男人的孩子规定合法的母亲；

3）夫对妻实行性独占；

4）妻对夫实行性独占；

5）给夫部分或全部地占有其妻家内及其他劳务之权；

6）给妻部分或全部地占有其夫劳务之权；

7）给夫部分或全部地占有妻之拥有或将拥有财产之权；

8）给妻部分或全部地占有夫之拥有或将拥有财产之权；

9）为婚生子女之利益，将资产合股，建立伙伴关系；

10）在夫与其妻之兄弟之间建立具有社会意义的姻亲关系。

李奇认为，人类学家应该着力研究通过婚姻所传递的上述权力及其他权力，而不要徒劳无益地去为婚姻下定义。

尽管如此，笔者仍要为婚姻下这样的定义：婚姻在一个为社会所承认的男性（丈夫）与一个为社会所承认的女性（妻子）之间建立起来的一种为社会所认可的关系，处于该关系中的妻子所生的子女，社会承认其为夫妻双方的后裔。而且，丈夫可以是孩子的亲生父亲，也可以是为社会所承认的父亲。

核心家庭不是一种文化普同现象，而只是人类社会组织的一种变体。实际上，除现代工业化社会外，核心家庭仅在采集狩猎社会中才是最重要的亲属集团。在采集狩猎社会里有两种基本社会单位（群 band）与核心家庭。与工业化社会中的夫妇不同，采食社会的夫妇一般并不采取新居制，他们往往仍参加与他们有亲属关系的群。夫妇的未成年子女跟随他们一起生活。与群相比较，核心家庭在采食社会中是一个较稳定的社会集团。北美大盆地的印第安人常年以核心家庭为单位从事采集狩猎活动。一年中只有一个季节，若干个核心家庭组成一个群，共同捕猎野兔和羚羊。

虽然工业社会和采食社会采用的适应方式不同，但二者有一个共同点，即无论在人们出卖劳动力换取工资的工业社会，还是以采集狩猎为食的采食社会，人类群体都具有很强的流动性，不可能永久性地生活在一个地方。为了适应这种流动性，小型的、经济上自给自足的核心家庭就成为社会的基本亲属集团。

核心家庭也存在于采取其他适应方式的社会中，虽然在这些社会中，核心家庭的重要性远不如较大的亲属集团——扩大式家庭和继嗣群。有些人类学家认为，核心家庭普遍存在的原因，在于核心家庭具有四方面的社会功能，即性的、经济的、教育的和

繁衍的。实际上，只有在核心家庭是唯一重要的亲属集团的社会群体中，核心家庭才具有这四个方面的突出的功能。而且，教育从来不是由核心家庭独立进行的。许多经济上的职能，往往是由比核心家庭更大的社会组织担负的。

亲属关系与亲属称谓

曾有人指责人类学家过多地注意了亲属关系一类的问题，这或许是不无道理的。可不管怎么说，亲属关系与亲属称谓制等问题的研究至今还是人类学研究中非常重要的一个方面。其原因在于，在人类学所研究较多的传统社会中，亲属关系作为日常生活的指导原则起着很重要的作用。传统社会中亲属关系、婚姻制度与继嗣制度的重要性，常常是生长于现代工业社会中的大学生在学习社会文化人类学之前所难以置信的。

一、亲属关系集团与亲属关系的计算

民族学研究者在田野工作中会发现他所研究的任何人类群体都划分为若干部分。通过观察和询问，他不难发现同住一村的人们可能属于一个或是若干个祖先。同属一个祖先的人们往往住在一起，相依为邻，在生产、生活中互帮互助，而与其他人的来往却要少些。这些互有亲属关系的人构成一个亲属关系集团。

人类学家也很注意亲属关系的计算方法。他往往会向被调查者提这样的问题："你能告诉我你全部亲戚的名字吗？"然后，

人类学家会向被调查者提其他问题，以便搞清这个人和他所说的亲戚之间是否真有谱系上的关联。在对几个人提同样的问题之后，调查者就可以了解该人类群体计算亲属关系的方法。他可以知道一个人是通过什么样的亲属关系计算法进入一个亲属集团的，这个亲属集团又是怎样与其他亲属集团建立关系纽带的。他还会发现有些生物学意义上的亲属被算作亲属，而有些却不算。因此，作为一名人类学家，他还要区分亲属和生物学意义上的亲属。

人类学家用下列字母表示生物意义上的亲属：

F（Father）父亲　　M（Mather）母亲
S（Son）儿子　　D（Daughter）女儿
B（Brother）兄弟　　Z（Sister）姊妹
C（Child）孩子　　H（Husband）丈夫
W（Wife）妻子

标示生物学意义上的亲属关系时所使用的术语往往与该词在某一特定语言中的意义有差别。有时，某一个词的词义还可能是含混不清的，尤其是在人类学所使用的重要语言——英语中。比如在使用 Cousin 这个英语词时，会把几种关系混一为一谈。这个词可能包括了几类生物意义上的亲属，可能是指母亲的兄弟的儿子（MBS），或是母亲的兄弟的女儿（MBD），或是母亲的姊妹的儿子（MZS），或是母亲的姊妹的女儿（MZD），或是父亲的姊妹的儿子（FZS），或是父亲的姊妹的女儿（FZD），或是父亲的兄弟的儿子（FBS），或是父亲的兄弟的女儿（FBD），一共会有八种可能性。

在一些文化中，不把生物学意义上的父亲算作血亲，只作为姻亲，一些文化中只把 Cousin（堂、表兄弟，堂、表姊妹）中的一半算作亲属。

二、继嗣群

核心家庭是采食社会和工业化社会中最重要的亲属集团。在其他社会中最重要的亲属集团则是继嗣群，在初农社会、畜牧社会和农业社会以及几种适应方式混合采用的社会中，最重要的亲属群有两种，即世系群与氏族。两者都是由属于同一始祖的人们所组成的。

世系群与氏族有着明显的区别。世系群的建立基于一种确凿的亲属继嗣关系之上。从谱系上可以明确地指出从始祖至少经历了多少代，每一代有哪些人。氏族的建立只是根据氏族成员所宣称、所承认的继嗣关系。尽管他们可以异口同声地说他们是同祖的，但是他们与共同祖先的关系却无法从谱系上进行确切的追溯。在氏族与世系群共存的人类群体中，氏族成员的人数要比世系群人数多，占有的地域比世系群要大。

有时，氏族的祖先甚至不是人，而是某种动物或植物。但无论是世系群的确定的始祖，还是氏族的传说中的祖先，都是某一继嗣群团结统一的象征，都是不同的继嗣群相区别的标志。这些继嗣群一般都采用外婚制。共同的祖先的观念还提醒着继嗣群的成员们应当到其他继嗣群去寻找他们的配偶。

在许多人类群体中，继嗣群还是一种“法人团体”。像工业化社会中的公司一样，这种“法人团体”可以拥有不动产，包括土地、水利设施和房屋。继嗣的规则规定了继嗣群中每一个成员的身份，决定了一个人可以与自己所属的继嗣群的其他成员共享继嗣群拥有的不动产。

继嗣群与核心家庭不同，是一种永久性的社会单位，其成员可以一代复一代地更新。即使某个成员故去了，继嗣群依然存在。

在决定某人是否为某一继嗣群成员时，总会有一些约定俗成

的规则。这种规则有些是根据父系制定的，有些是根据母系制定的。无论是父系的还是母系的，都是单系继嗣的变体。

在一些人类群体中，父系继嗣规则与母系继嗣规则并行不悖，我们称这种继嗣方法为双系继嗣。在这些人类群体中，一个人可以是两个继嗣群的成员。两种继嗣方法的并用，可以服务于不同的社会和经济目的。在实行双系继嗣的西非土著居民中，一个人可以作为父系继嗣群成员的身份拥有使用耕地和土地的权力，又可以以母系继嗣群成员的身份得到一份包括金钱、牲畜在内的动产。

此外，还有一种更为灵活的继嗣方法，称为“两可”继嗣方法。实际上，可以将两可继嗣方法视为一种非常灵活的单系继嗣方法，因为它不是倾向于父系便是倾向于母系。如果一个父系继嗣群非常缺少男性继承人，该继嗣群就可能会转变为两可继嗣群。在许多严格实行父系继嗣的群体中，总可能会有一代只有女儿而没有儿子。这就需要采取一些较灵活的继嗣方法以免后继无人。笔者认为两可继嗣方法与单系继嗣方法并无实质上的差别。

由此可见，继嗣规则与继嗣的实际构成并非总是一致的，人们的继嗣意识与实际的继嗣构成在一定条件下会发生偏离。人类在适应环境条件方面取得成功的关键因素之一就在于人的行为的灵活性。文化向人们提供了一整套可遵循的规则。如果条件使人不能遵循既定的规则，人就不能不破例。如条件使人们总是无法遵循各种古已有之的规则，人们的意识就会发生变化。随之而来的，就是社会文化的进化。人类群体中继嗣规则与实际继嗣构成的偏离，或许也是继嗣规则行将变化的先兆。

最后，研究者还应当考虑到继嗣规则与生态资源之间的关系。在那些人与资源之间的关系相对稳定的社会中，人口对资源的压力愈大，继嗣规则愈严格。在人口稠密的农业社会中就是如此。反之，如果人口对资源的压力不很大，或是采取其他适应方法进行调节时，继嗣规则就可能具有较多的灵活性。在人口稀疏的初农社会和牧业社会中，人与土地的关系不像在农业社会中那

么紧密。因之，继嗣意识比较灵活，继嗣的构成也呈多样化状况。

三、亲属称谓制

不同社会中亲属的定义是不同的，由于这个原因，不同的社会，就可能出现不同的亲属称谓模式。

在任何人类社会中，各种用于指示亲属关系的用语都形成一个分类系统。这种分类系统并非是人类学家臆造的，而是在社会文化长期发展进化的过程中形成的。

土著人的分类系统反映了他们对各种事物异同的看法。美国人用“uncle（叔叔）”一词称呼母亲的兄弟和父亲的兄弟，这是因为美国人把这两种人当作一类亲戚，但绝不可能用同一称谓去称呼父亲。在有些文化中，却用同一称谓称呼父亲、叔伯和舅舅。

在世界上采用较多的是父母辈亲属称谓制。父母辈亲属称谓制又各分为四个不同的类型，第一种为直系亲属称谓制（Lineal Kinshipter minology）。这种亲属称谓制的基础是核心家庭，在许多采食社会和工业化社会中采用这种亲属称谓制。

第二种为分合亲属称谓制（Bifurcate merging kinshipter minology）。这种称谓制常见于实行婚后单一居住制和实行单系继嗣的社会群体中。如果一个地方实行从夫居制，男子将妻子带到自己所在的村落里。如果又是实行父系继嗣制，男子便和父亲住在一起。同住一村的还有父亲的兄弟们。而母亲的兄弟却住在另外的村子中。这个男子最亲近的上辈亲属便是父亲和父亲的兄弟，因而他可能用相同的称谓去称呼他们。反之，如果实行从妻居制，又实行母系继嗣，一个女性的母亲和她的姊妹成为她最亲近的上辈亲属，她可能认为她们是同属一类的人，可能会用同样的称谓去称呼她们，并把她们与她父亲的姊妹相区别。

假如某一社会是单居制的，同性同胞又习惯于从同一继嗣群或地域集团选择配偶，那么父亲和父亲的兄弟们在从妻居社会里是在一起居住的；而在从夫居社会中，母亲和母亲的姊妹们又将嫁入同一社会群体。在这种社会里他（她）们有着许多相似之处，性别相同、辈分相同，又都是一个居住地的永久居住者，所以在一些文化中他（她）们都被笼而统之地视为一类人。

第三种是辈分亲属称谓制（Generational kinship Terminology）。辈分亲属称谓制与分合亲属称谓制一样，将父母与其同胞合并同称。所不同的只是这种称谓制合并得更彻底一些，父母与其同胞兄妹这一辈人只有两个称谓，即“父母辈男性成员（或曰父亲）”和“父母辈女性成员（或曰母亲）”别无它称。由此可以推测，在实行辈分亲属称谓制的社会中，同一辈人之间，及同一辈人与下一辈人之间的亲属关系是很密切的。而且，这种亲属关系对人们的生活来说，也远比我们社会中亲属关系的作用要重要得多。辈分亲属称谓制常见于实行两可继嗣的社会中。继嗣群的每个成员都享有使用该继嗣群不动产的权力。而且，实行两可继嗣的群体不是按出生决定继嗣的。一个人可以选择加入某个继嗣群，还可以转换继嗣群。更甚者，还可以同时成为两个继嗣群的成员。而且在实行两可继嗣的群体中，人们婚后通常是采取两可居制，即婚后既可住在妻家，又可居于夫家。由于有了两可居制，一个人在他童年时不可能知道将来哪个继嗣群的哪位亲属对他今后的生活更为重要。采用辈分亲属称谓制之后，他把上辈人统称为母亲或是父亲，就可以避免日后遇到的问题。辈分亲属称谓制也可见于经常转换群体身份的布须曼人中间。

第四种是交叉旁系亲属称谓制（Bifurcate collateral kinship Terminology）。交叉旁系亲属制仅见于分布在北非、中东的一些有着历史渊源关系的人类群体中。交叉旁系亲属称谓制是上述四种亲属称谓次序最具体的一种，它对一个人上辈的亲属分别有六种不同的称谓。采用交叉旁系亲属称谓制的许多继嗣群实际实行两可继嗣。因此，笔者认为交叉旁系亲属称谓制实际上有着辈分

亲属称谓制的部分功能。如果一个人与他的上一辈人建立一种既界限分明，又相当密切的关系，他在需要的时候就可以根据情况，转入一个他已选择好的继嗣群。在实际生活中，实行交叉旁系亲属称谓制的人们一般总是与其上辈人维持一种相当密切的关系。

父母辈亲属称谓分类表

	FZ	FB	F	M	MB	MZ
直系亲属称谓制	4	3	1	2	3	4
分合亲属称谓制	4	1	1	2	3	2
辈分亲属称谓制	2	1	1	2	1	2
交叉旁系亲属称谓制	4	5	1	2	3	6

注：在同一种亲属称谓制中，数字相同，表示称谓相同。

在决定父母辈亲属类别时所采用的一些原则也适应于对同辈亲属的分类。

爱斯基摩人对同辈亲属的称谓，类似于直系亲属称谓制中对上一辈人的称谓。爱斯基摩人将直系亲属与姻亲区别开来。这里的直系亲属是指对个人说来从祖先以下与自己有直接继嗣联系的任何人。一个人的直系亲属在爱斯基摩人看来应包括他的父母、内外祖父母、内外太公太母，等等。还包括他的直系后代，即他的儿女、孙子女和玄孙子女等等。他的旁系亲属是他的同胞和同胞的后代与他的直系亲属的同胞及其他后代。爱斯基摩人将父母所生的旁系的子女都归于类似 Cousin 的名词之下。

伊洛魁人采用分合亲属称谓制。他们对于母亲和母亲的姊妹以同一称谓相称，对父亲和父亲的兄弟也以同一称谓相称。这样，一个人的同胞兄妹与堂表兄妹的称谓是一样的。

奥马哈人的亲属称谓制则将两种交表区分开来，但这并不是其亲属称谓制的最重要的特点。奥马哈人视婚姻为继嗣群之间的联盟，而不是个人之间的关系。一个奥马哈人用同一称谓称呼自

己的母亲和她的姊妹，因为她们毕竟同属于一个继嗣群，同属一性别，属同一辈人。对母亲的兄弟的称谓是“母亲”一词的变体，直译即是“男母亲”。对自己的同胞称“兄弟”或“姊妹”。对母亲姊妹的子女也称“兄弟”或“姊妹”。奥马哈人亲属称谓与伊洛魁人亲属称谓的差别在于对母亲兄弟的子女的称谓上。一个奥马哈人称母亲兄弟的女儿为“母亲”，称母亲兄弟的儿子为“男母亲”，或是“舅舅”。这与对母亲和母亲的兄弟的称呼是相同的。这种称谓的使用表明，奥马哈人把母亲所属继嗣群的成员视为一体。他在母亲所属继嗣群中的一个亲属的继嗣群成员身份，远比他（她）的辈分与谱系关系更有实际意义。所谓“母亲”、“男母亲”的更好译法应为“我母亲继嗣群的女成员”和“我母亲继嗣群的男成员”。基于这种观念，对于母亲兄弟的子女也称为“母亲”和“男母亲”。甚至对于母亲的父母的兄弟，也用同类称谓相称。奥马哈人称自己的父亲与父亲的兄弟为“父亲”。他的父亲的兄弟的子女也视为自己的兄弟姐妹。他把父亲的姊妹称为“婶（Aunt）”。他把父亲姊妹的子女视为另一父系继嗣群的成员，并把他（她）们与自己的姊妹的子女归入一类，以一种称谓相称。

克劳人的亲属称谓制与奥马哈人的亲属称谓制有许多相似之处。所不同的是克劳人实行母系继嗣。

夏威夷人的亲属称谓制与辈分亲属称谓制相似。一个夏威夷人对自己的兄弟和第一代堂表兄弟的称谓一样，对自己的姊妹和第一代堂表姊妹的称谓一样。采用这种亲属称谓制的逻辑目的是要使一个人与他（她）的全部亲属都保持密切关系。

另外，还存在一种描写性亲属称谓制。一个人可以用不同的词去分别称呼自己的所有同辈亲属。如 B、Z、MBS、MBD，等等。对下一辈人也可以使用描写性亲属称谓制。如 Z、D、B、S 等等。如果一个群体采用描写性亲属称谓制，群体的成员往往不用亲属称谓，而用名字去称呼自己的亲属。亲属称谓只有在说明一个成员与另一成员的亲属关系时才使用。

一个社会群体的亲属称谓可以提供许多有助于理解该群体社会关系和社会互动的信息。如果两个群体的亲属称谓属同一类型，这两个群体就很可能在社会结构上有着共同之处。人类学家还通过对亲属称谓制的比较研究，探索社会文化的进化过程。

酋长、国家、城市与文明

人类学家色尔威斯（E·service）提出，社会文化组合体大致有五种类型：群（band）、部落、酋长领地、古代国家与工业化国家。群和部落是人类进化早期的社会政治组织。

一、酋长领地

酋长领地与国家的经济基础相似——多数都建立在农业经济的基础之上。酋长领地与国家又有许多明显的区别。最基本的区别在于酋长领地之内社会成员的关系是通过亲属关系、婚姻、虚构亲属关系、继嗣、年龄、辈分和性别的原则来调整的。而国家则需要依靠政府，法律等手段来调整社会成员的关系。酋长领地制是从部落制向国家的过渡，因为它既保留了亲属关系在部落社会中的作用，又给予其社会成员不同的取得生计资源的权利。

有关酋长制的民族志资料大多是从波利尼西亚群岛取得一的。这里的酋长都保持着自己的谱系，通过这种谱系往往可以追溯50代以前的祖先。要想成为酋长，就必须以谱系证明自己在继嗣关系上的资格，即要证明自己是某一群体共同祖先的“长

子的长子的长子……”在波利尼西亚的一些地区，几乎是有多少人便有多少等级。比如说三子的等级较次子低，而次子又比长子低。一个人在亲属关系中所处的位置决定了其获取生计资源的权力与社会威望。

酋长一般是专职“行政长官”。他负责组织协调生产、分配和消费。他一般是完全脱离生产劳动，而由其他人供养的。酋长可以通过规定各种禁忌去对生产活动施加影响。他控制了从所属群体中抽调产品和劳役的权力，因此他可以决定资源、财富的分配消费。酋长控制下的社会群体的成员可以向酋长或是他的代理人交纳一部分劳动果实。酋长则要在每年的某一时候举行一次或数次盛宴或是发放会，使酋长领地中民众所交纳劳动产品的一部分又回到他们手中。在这类活动中，酋长仍被期望具有部落首领所具有的那种慷慨。通过这种再分配，酋长可以向领地内的民众提供各种不同的产品与服务。同时，在丰年存入酋长库房的食物可以用来防止饥饿的出现，维护社会的稳定。

尽管酋长可以为其领地上生活的民众做不少事情，酋长领地与国家还是有着很大的不同。首先，国家建立的社会基础不是亲属关系。国家中社会群体划分的依据是人们的社会经济地位。在古代国家中，往往将人们划分为两个阶层：贵族与平民。亲属关系纽带一般不可能存在于两个阶层之间。古代国家中盛行等级内婚制，平民只与平民结婚，贵族只与和其地位相同的贵族联姻。第二，虽然在一些古代国家中也存在产品再分配系统，但在酋长领地仍很重要的慷慨在国家中已不复存在了。在世界上的许多酋长领地曾逐步转变为国家，酋长变为国王。

在古代国家中，贵族一般不参加生产劳动。他们成为国家的行政管理人员、顾问、法官，他们也可能担任军职或是成为学术、宗教团体的成员。国家通过对产品生产、分配和消费的强行控制维持贵族阶层的生计。与酋长领地的再分配相反，古代国家所取之于民的产品、劳务并不再用于民。国王除了用部分资财供养贵族阶层之外，还命令平民为自己修建工程浩大的陵墓，征召

平民去攻占新的国土。由于国家官员的横征暴敛，农民往往缺食少衣、饥寒交迫。文明时代的生活对于广大人民说来并不见得比原始群或部落时代的生活更好些。

二、文明与城市化

最早的国家出现于5000年前的美索不达米亚。此后，国家和文明逐步在埃及尼罗河流域、印度河谷地、华北和拉丁美洲的一些地区发展起来了。对于美索不达米亚说来，国家的起源就是文明的起源，文明的起源伴随着城市的出现。世界上最早的城市发现于美索不达米亚。

虽然“文明”一词源于拉丁语的“城市（civis)”，但城市并非所有文明的特征。文明有两种变体：城市与非城市。城市的确是许多文明的特征。不少文明是在城市——一个面积较少的、连续性的、有一个中心的、住有1万以上人口的区域——发展起来的。城市的特征之一是由于财富、生计专业分工和权力的不同而出现的明显的社会分化。美洲大陆上发现的大多数古代文明都是在城市中发现的。但在埃及文明发展的初期，还没有出现城市的迹象。

在城市与文明同步发展的典型地区，城市居民与乡村居民之间已出现明显的社会差异。虽然在古代的城市居民中仍有相当一部分从事包括农业在内的食物生产劳动，但在城市中的确也住有一批不务农、不做工、不从事渔猎活动的居民。城市与乡村有着经济上的差异，前工业化社会城市的一个基本特征是有进行商业活动的集市。在美索不达米亚的苏美尔文明中，城市是统治者、神职人员、商人、工匠和其他不直接从事生产劳动的人居住的地方。而乡间只住着农民、牧人、渔夫和小商贩。

与文明同时产生的还有人类学家雷德菲尔得所说的“大传统”与“小传统”的差别。构成“大传统”的成分是城市居民

的艺术、音乐、生活方式和礼仪准则。“小传统”的成分则是与“大传统”属同一社会的乡民文化，包括民间艺术、民间音乐和乡规民俗等等。文明社会中人口的一部分“命”中注定要在田地里辛勤耕种，而另一部分则生来便是财富、权力的享有者。个人取得成就的决定因素不再是其自身的能力，而是其继承的基础。

人类学家一般将“先赋地位”与“自致地位”相区别。地位指一个人在社会结构中的位置。一个社会中社会地位是相对稳定的，而占据这个地位的人却因生老病死而不断变化。有些地位是先赋的，这意味着一个人对于他所占据的地位没有任何选择、决定的权力。性别是一种先赋地位（虽然在笔者所处的社会里，人可以改变自己的性别）。自致地位不是自动获得的。在狩猎群体中，有“最佳猎手”的地位。个人要靠自己的努力才能占有这个地位。在部落社会里，一个人还可以为自己争取到首领的地位。在文明社会中，“富人”、“穷人”，“君”、“臣”都会成为个人的先赋社会地位。

三、国家与国家的起源

在财富、权力和占有生计资源方面的世袭性差异，是国家组织的共同特征。任何国家的主要职能都是维护国家的正常秩序，捍卫社会经济分层的体制。国家都是分层的社会。国家根据社会地位和经济权利的差异将整个国家的人分为两个或两个以上的社会阶层。

国家发展了一整套为履行基本职能服务的手段，这包括：1. 人口控制，为此国家要划定疆域，统计人口；2. 处理各种案件，为此国家要制订民法、刑法与诉讼执法程序，任命法官；3. 保护主权，为此要维持一支军事和警察力量；4. 征税，取得完成上述职能的经济支持。

考古学家柴尔德（V·Gordon Childe）曾讨论过古代文明的下述特征：1. 增加同一社会政治单位中人口的规模与密度：2. 职业专门化，出现了一批不从事食品生产的手工业专业工匠和运输人员、商人、官吏与神职人员；3. 征税，征求给上帝的什一税，或为神赋的国王收税，并由政府官员和神职人员保管这些征收来的资金；4. 建设具有纪念性的公共建筑；5. 存在一个由神职人员的官吏组成的统治阶层，这个阶层不参加体力劳动，由下属阶层供养；6. 有一个由统治者发明和使用的财政统计系统；7. 有书写与科学，包括算术、几何和天文学，由官员掌握使用；8. 艺术，产生专职雕塑家、画家和其他艺术家，形成特殊的、复杂的艺术风格；9. 长途贸易网络，进口统治阶层所需的奢侈品和工农业需要的物资；10. 政治身份、社会身份的确认决定于地缘组织而不是亲属关系。

柴尔德提出的上述十条中的6、7、8三条，可以用以区别国家与文明。没有形成高度复杂的艺术风格的国家并不罕见，没有文字的国家也能存在。如非洲古代的许多国家没有文字，神话、家谱和历史，靠口头传诵。数字的计算可以靠类似于结绳记事的方法完成。还有一些国家没有算术、几何、天文知识。国家没有这三类特征仍可成为国家的原因，在于这三类特征原不是国家组织的特征，而只是国家中特殊的精英阶层和文明的特征。

柴尔德所讨论过的文明的其他七条，基本上可以作为国家的特征。一般来说，国家比酋长领地所包括的人口更稠密，地域更宽广。在一个国家中，个人所接触的社会扩大了。在市场上，一个人可以遇到许多陌生人，甚至农民也可能与行政官员接触。国家用税收的方式集中了大量物资和服务，部分用于满足统治者的生活需要，部分用于公益事业和发展教育、科学和艺术事业。国家所提供的安全与稳定保证了贸易的发展。国家官员可以协调国内具有不同生态条件的地区的生产。

许多学者都在研究国家起源这一难题。一些学者提出了若干种引起国家起源的原动力理论。威特福格尔提出，国家起源于农

业经济中调节人与水的相互关系的组织工作中。他认为，国家组织一般出现在较干旱贫瘠的地区，因此要兴修大规模的水利网络。国家组织兴起的目的是要组织协调大规模水利工程的修建、使用与维护。现在看来，虽然水利、农业并不能被认为是国家起源的原动力，但它对国家的形成确有影响。第一，灌溉与固定耕作，永久居住社区和稠密的人口相联系，灌溉对贫瘠地区农作物的产量至关重要。灌溉农业引起人口增长。人口增长又导致水利系统的扩大，促使了人口的增长与集中。在这一过程中，调整人与人关系的工作也增加了，逐步出现了一个在非亲属关系的、超社区的基础上建立起来的政治组织。

人类学家卡尔内罗（Roberto Carneiro）认为国家起源的原动力来自在一个封闭环境内的人口增殖。他认为，如果在一个封闭的环境内无法使人口数量保持不变，社会中就会出现国家，以协调增殖着的人口对生计资源的占有。造成封闭的环境有自然的，也有社会的。海岛和干旱地区的冲积平原是自然封闭环境。如某一社会群体周围有阻碍它扩展生存空间的其他人类社会群体，造成这种封闭环境的原因则是社会的。卡尔内罗的理论颇有道理。但人们还是要问：为什么人口会增加呢？人类群体总有一定的办法使其人口在环境与适应方式能承受的水平以下发展。一种普遍存在的控制人口的方法就是杀婴。况且，在一个封闭环境内的人口增殖不一定都引起国家的起源，新几内亚高地的人口密度与世界上许多国家的人口密度相当，但那里并没有土著居民的国家组织存在。

有些学者认为，国家往往出现在那些生态上呈现多样性的地区，国家的出现是为了调节居住在不同生态区域的居民的劳动产品的分配和生产，国家的协调一旦建立，就会成为应付生态多样性的有效手段。区域间的协调可以说明国家的作用。但国家也出现了生态环境并非具有多样性的地区，如埃及。也有人认为，毗邻人类群体之间的冲突与战争是国家起源的选择性条件，国家是作为组织军事行动的手段而发展起来的。

国家在世界不同地区的起源有着多种原因，不是某一种原因变量就可以解释清楚的。在许多具体事例中，国家的起源和演化牵涉几个生态变量的相互作用。考古学家已找到了世界不同地区存在的关于国家起源的考古学资料，发现各地区在国家起源过程中都有一些令人吃惊的趋同现象。为了探索国家的起源，我们要研究人口规模和密度发生变化的原因，还要研究伴随人口增殖而出现的协调问题与协调系统在程度和范围上的变化。最后，我们还要注意国家组织的经济基础。大多数古代国家都以农业适应方式取得食品。但是，并不是所有的古代国家都有农业。印第安人曾缔造过一个以初农经济为基础的古代国家。需要注意的是，在那些以初农经济为基础的古代国家中，国家官吏往往对交换系统的协调起重要作用。

宗教行为的多样性

人类学家华莱士曾提出过一个关于宗教的定义，即宗教是“一种人类行为，此种行为即人类对超自然物、力与力量的信仰与礼拜”。这个定义的含义有几层。第一，宗教是一种人类行为。宗教行为有些是诉诸言语的（Verbal)，有些是不诉诸言语的。前者如宗教仪式和其他的宗教活动；后者如信仰、神话、道德标准、超自然的概念和宗教意识。第二，任何人类社会群体中都存在宗教行为。宗教是一种文化现象。第三，宗教与超自然物有关。超自然物即超出自然、日常生活以外的领域中存在的奇异的、神秘的、无法用普通语言表述的事物。神、精灵、鬼怪都不属于这个世界。超自然力量是人们所相信的一种可以控制人的思想、行为的一种力量。在一些社会中，人们相信自己可以取得部分对超自然力的掌握，并得益于这种力量。

一、关于宗教起源的一些推测

关于宗教的最早的考古资料来自尼安德特人的墓穴。尼安德特人在墓穴中埋入一些物品，这使许多人类学家相信尼安德特人

是具有宗教意识的，现在还无法知道在这之前人类是否已有宗教。有些学者推测，宗教先于文化，黑猩猩就有类似宗教礼式的活动。古多尔（J·Goodall）曾报导过热带森林中的雄性黑猩猩在暴雨雷鸣中“狂舞”，而雌性黑猩猩和年幼黑猩猩在旁观看。但许多人类学家都难以相信这可以算作是一种宗教行为。

诚然，有关宗教起源于何时何地，以何种形式出现，性质如何等等的推测都不可以产生任何结论性的东西。但是，关于宗教起源的探讨至少可以使我们了解宗教行为的重要功能所在。

宗教人类学的奠基者之一是泰勒爵士。他认为，要探索宗教的起源，就要研究原始人的精神世界。他认为，对睡梦中出现的事物的迷惑不解使原始人产生了灵魂存在的概念，他们相信一个人或生物都具有一种可与人的形体相分离的灵魂附着其中。泰勒认为最原始的宗教是“泛灵信仰（Animism）”。他把宗教说成是对神灵的信仰。泰勒对宗教起源的研究使用的是单线进化理论。按照他的观点，宗教是从简单的“泛灵信仰”逐步发展到多神论而后是一神论等较复杂的阶段的。他认为，宗教的主要功能是提供对尚属未知事物的解释。随着科学进入解释的领域，宗教的重要性就会减弱。但是，在科学已取得长足进步的 20 世纪宗教依然存在。由此可见，宗教的功能并不单纯是提供解释。

研究宗教起源的问题较早的另一位学者是马雷特（Robert R·Marett）。他同意泰勒关于“泛灵信仰”的观点，但他还提出了一种更为重要的有关超自然事物的观念。按照他的观点，早期人类将超自然力作为一种原始的、非人的力量，它可以影响人，但在一定情况下又可以为人所驾驭。他将这种关于超自然的观念称之为“泛生信仰（animatism）”。他认为“泛生信仰”的出现早于“泛灵信仰”。

美拉尼西亚人相信世界上存在一种非人的力量——灵力。灵力可以存在于人、动物、植物或是无生命的物品中。美拉尼西亚人将他们社会中个人取得的成功解释为其人具有非同凡响的灵力。个人可以通过祭祀、做法等方式获取灵力。如果某人拥有灵

力，他就会福星高照，万事如意。如果将一块附有灵力的岩石放入田园中，作物的产量就会骤然增加。在波利尼西亚，人们相信统治者比平民拥有更多的灵力。人们相信灵力如同电力一样，是可以传导的，因此，由于国王具有最强大的灵力，平民哪怕碰他一下都会有致命的危险。统治者把灵力与禁忌联系起来，严格禁止平民与国王的任何接触。在世界其他地区的土著居民中，也存在灵力的观念。

关于宗教起源的经典著作之一是英国人类学家弗雷泽爵士（Sir James Frazer）所著的《金枝》。弗雷泽在书中否认早期人类有宗教。他认为，宗教是从巫术进化而来的，早期人类首先是用巫术的方式接触超自然的。原始社会中，巫术的作用类似于文明社会中的科学。巫术是一套为特定目的而设计的技术。巫师所掌握的技术包括符咒、术语和咒语等等。弗雷泽认为，宗教产生于人类最终发现巫术没有效力之时。在人们不再企图通过咒语和法术来控制超自然的时候，人们开始向超自然祈求、祷告，并使自己从属于超自然。

许多人类学家反对弗雷泽的宗教从巫术进化而来的观点。他们反对的理由有几种，其中之一是人们往往发现在同一社会，甚至同一宗教礼仪中，既存在宗教，又存在巫术。同时，巫术的信仰和实践也并不比“泛灵信仰”和“泛生信仰”更原始。

有些人类学家从人类感情的角度讨论人类的宗教行为。人类学家马林诺夫斯基将巫术、科学与宗教区别开来。他不同意弗雷泽关于巫术即是原始人的科学的观点。他确信他在自己从事人类学田野工作的特洛布里安岛找到了土著居民的科学。他认为，一旦人们通过运用工具发展了对环境的适应并有了语言之后，人们就一定会掌握一些具有科学意义的知识。但是，尽管原始人已经发展了使自己得以生存的技术，他们仍发现在实际生活中总存在一些自己无力控制的东西。这样，原始人才求助于巫术。马林诺夫斯基指出，特洛布里安岛岛民的巫术活动通常是与危险性很大的航海活动联系在一起的。人们无力控制风暴、恶劣的气候和鱼

群。在这种情况下，岛民便求助于巫术。至于宗教，马林诺夫斯基认为是产生于“人类真正的悲剧”之中，产生于“人类的希望与现实的冲突”之中。宗教的作用是为了给人，特别是身处苦痛与危难的人以慰藉。马林诺夫斯基还强调了巫术和宗教所具有的减轻人们的焦虑的作用。

英国人类学家拉德克里夫—布朗（A · R · Radcliff - Brown）提出了一种与马林诺夫斯基相反的观点。他认为，宗教仪式实际上是制造恐惧。如果不是因为有了宗教仪式以及与之有关的信仰的存在，人就不会产生焦虑。宗教仪式的心理效应正是为了在人们的心里制造一种不安全感和危险感。

实际上，布朗的解释与马林诺夫斯基的解释是可以互为补充的。对于一种同样的宗教仪式，各人可以有不同的解释。从某一社会的成员角度看，该社会中举行的宗教仪式可能确有减轻焦虑的作用。而另一方面，这种被减轻的焦虑可能恰恰又是由于这种宗教仪式或与仪式有关的宗教信仰的存在而产生的。

拉德克里夫—布朗与马林诺斯基所关注的都是宗教的功能，而不是宗教的起源，有所不同的是马林诺夫斯基对巫术和宗教对个人的心理功能——减轻恐惧和焦虑格外注意，而拉德克里夫—布朗对宗教的社会功能更有兴趣。

19 世纪的德国语言学家米勒（Max Muler）认为宗教起源于人类感情的一种自发反映。以对太阳的崇拜来说，想象一个原始人大悟初醒，抬头望日，日头的万丈光芒会使他不由得心生敬畏之感。

19 世纪的社会学家斯宾塞（Herbert Spencer）也认为宗教的起源与人的感情有关。他认为，宗教的最初形式是对祖先的崇拜，而对祖先的崇拜又是为了在生者与死者之间建立起一种感情上的联系。

法国社会学家杜尔干（Emile Durkheim）认为，应当把宗教作为一种社会现象而不是心理现象来研究。杜尔干认为，研究现存的原始人类群体的宗教信仰和实践，可以了解宗教起源的情

况。他集中研究澳大利亚土著居民宗教中重要的图腾制度。他认为图腾制度是最简单的宗教形式。杜尔干通过对图腾制度起源的研究，做出了他自己对宗教起源的解释，他认为，宗教仪式和信仰的主要作用是肯定并维护某种宗教的皈依者的社会团结。当一个人类群体共同崇拜一种图腾时，他们实际上是在崇拜他们赖以生存的社会。如果没有社会，没有为社会成员所共同承认的道德标准与共同遵守的社会秩序的话，一个人是不可能在世界上生存的。由于道德与社会秩序过于抽象而不能被崇拜，必须以某种具体的东西来代表，因此就出现了图腾。

拉德克里夫—布朗试图改进杜尔干对图腾崇拜的解释。他认为，各个群体，即社会的各分支和各部分，都有自己不同的图腾。图腾一般是自然界的动植物，这样，人们就通过图腾把人类社会与自然界联系起来，自然界的秩序成了社会秩序的模型。社会秩序通过与自然秩序的象征性联系和对自然秩序的模仿得到保持和维护。

二、宗教与社会的关系及宗教的社会功能

宗教信仰的实践与功能因社会而异。

许多古代国家的特征是有国家宗教和与国家宗教联系在一起的神职官员。神职官员通常有社会精英的地位。在有文字的古代国家中，神职官员一般都是识字的。各种神诗、经典由神职官员记录并保存下来。除了记录有宗教价值的东西外，神职官员还与其他社会精英一起为发展文化技术传统作出着自己的贡献。虽然神职官员在不断丰富，发展着国家宗教，但在乡间仍存在民间宗教信仰。乡民们对祖先的崇拜和对某些神圣奇异物的信仰可以同一神的或多神的国家宗教并存。在许多人类群体中，国家宗教有维持整个国家社会结构的作用。在一个存在不同社会阶层的国家中，使被压迫、被奴役的劳苦大众相信他们将在来世过更好的生

活是有助于维护国家政治、经济秩序的。从这个意义上讲，马克思关于宗教是人民大众的鸦片的论点是适用的。马克思认为宗教在国家中的作用是维护分层的社会秩序，压制各种对社会、经济秩序的反抗和怀疑。

怀特在《文化的进化》一书中提出，非食物生产社会群体与食物生产社会群体在思想意识与所信仰的神方面有着明显的差异。采食者一般相信自然神，诸如某种动植物或是太阳、星星、月亮。随着人通过食物生产对环境取得越来越大的控制权，人形的神便出现了，这些神往往是一些能控制自然力量的超人。在一些帝国和较强大的国家中，出现了战争神、宇宙神。利用宗教来使国家政策合理化的事情在历史上层出不穷。正是宗教热情鼓励着基督教徒进行反对异教徒的十字军东征。斯旺森（Guy Swanson）在《神的诞生》一书中曾研究过社会进化状况与神的观念的联系。他认为社会的进化程度与人们对神的信仰之间存在着一定的相互关系。一般说来，那种“全在”、“全知”、“全能”的上帝只能在复杂社会中找到，在原始社会中是找不到的。

上文曾强调过宗教在维护现存社会秩序中的作用。但是，在一定条件下，宗教可以成为进行社会变革的一种手段，有时甚至还有助于革命。在社会发生剧烈动荡、分崩离析的时候，宗教领袖们往往挺身而出，以某种方式从事变革，并使社会重新得到复兴。

三、宗教与环境

人类学家注意到澳大利亚土著的各个社会群体都有杀死和消费各种动植物的禁忌。但是，由于没有人调查过图腾制度的生态功能，讨论澳大利亚土著居民图腾制度的生态意义还是不可能的。

引用印度圣牛的例子，最便于说明宗教中有关反对杀食某种

动物的禁忌的适应意义。在印度，牛受宗教学说的保护。人们不仅不杀食牛，还把牛尊为神物。人类学家哈里斯（Marvin Harris）曾详细论证过有关印度圣牛的宗教禁忌的适应性功能。大多数印度乡民都是贫苦的农业劳动者，他们依靠牛耕地拉车。牛耕是印度传统农业技术的一个非常重要的部分。印度牛虽然瘦，但犁地拉车总能胜任，况且印度牛绝不与主人争食。而那些膘肥体大的欧洲良种牛要食用许多饲料，那些自己尚食不饱腹的贫苦农民根本无力饲养。在一年的某种季节里，农民让自己的牛在田野里到处游荡。牛边走边拉。雨季一到粪便被冲到田里。这样，牛成了肥田的机器。印度燃煤奇缺，干牛粪成了印度的基本燃料之一。由此可见，神牛对于印度的生态系统是至关重要的。印度的神牛一般都很瘦，在生理上适应了贫瘠的草场和资源不丰富的环境。在维护农民的生计方面，神牛起着十分重要的作用。由此便不难看出有关神牛禁忌的道理了。

除了食物禁忌之外，还有许多有生态适应意义的宗教禁忌。在不少人类群体中，存在着各种有控制生育作用的禁忌。许多文化都有限制性生活的禁忌。有的禁止在母亲哺乳期间与之性交，有的禁止在狩猎捕鱼或是外出抢掠前有性行为。在新几内亚的某些部落，甚至有一种禁止人们在一年的二百九十五天中与异性性交的禁忌，而同性恋却受到鼓励。这种禁忌的确很有效地防止了人口的增长，但却又造成了人口的锐减。

在许多人类群体的社会生活中，宗教仪式也有着生态适应意义。人类学家拉巴波特（Roy Rappaport）在《献给祖先的猪》一书中讨论了新几内亚高地的马林人的宰猪仪式的生态作用。在澳大利亚政府宣布对该地区的控制之前，马林人的部落之间经常发生战斗。每过一段时间有一个停战的间隙。在停战时期马林人举行“猪节”，杀光部落中几乎所有可杀的猪，一方面用猪肉祭祀祖先，另一方面将猪肉在部落内部分食。除了在举行宗教祭祀时大量杀猪之外，马林人在部落成员得病受伤时也杀些猪。这样，在宗教节日、祭祀中被宰杀的大量的猪，既可以供祭祖先、

祈求祖先给予他们克敌制胜的力量，又可以为这些平时只食用植物食品的马林人带来蛋白质。此外，马林人一般用薯类喂猪，当他们的猪群增加的时候，还要将人吃的部分薯类给猪吃，这就要迫使马林人多种些薯类。马林人，特别是马林妇女简直就是在为猪而劳动。猪群增加后，不仅与人争食，还开始践踏种植薯类等农作物的园地，引起同村居民之间的频繁争端。这时，就需要举行宰猪典礼了。男人们向同盟者发出邀请。宰猪典礼要举行差不多一年。在这一年里，人们举行祭祀、跳舞、安排婚配、进行贸易，当然这一切都是在停战状态下进行的。大规模的宰猪祭祖活动差不多每20年举行一次。

虽然不是所有的社会文化内容都具有适应意义的，但是采取文化生态学的研究道路，人类学家的确可以对宗教信仰和实践做出新的解释。文化生态学的研究方法要求我们将人作为一个生物单位来进行研究。生态人类学家将具体的人类群体作为分析单位，集中研究其局部的与区域性的生态系统。一些宗教信仰和实践活动以前学者们曾认为是缺乏经济上的合理性的，但经过研究，却被证实是具有维持某些群体在某种生态环境中生存的功能。

文化与人格

人类学和心理学都对文化与人格研究有兴趣。心理学家一般主要关心某一社会，往往是自己所在的社会中的个人行为的差异，而人类学者一般从比较的角度研究人格。

为了了解文化与人格研究的性质和意义，就必须首先弄清人格的定义及其与文化的关系。人类学家巴尔诺（Victor Barnow）认为：人格是个人的一种或多或少具有持久性的机制，与那些对个人行为的一贯性发生作用的态度、价值观和观察事物方式的综合体相联系。

文化与人格的研究强调个人既作为文化的代表，又是具有特殊性意义的个人。这种研究要调查人类群体的某些心理学变量，如忧虑程度、攻击性、成就感、目标感、动机、保守倾向、应变能力、合作程度和个人主义等等。这种研究还要对从口头及非言语行为所表现出的态度进行测定，并探索某种心理特质的分布范围。

一、对文化与人格研究的回顾

许多心理学家都认为，人的早期生活，对人格的形成有关键性影响。人类学家对非西方社会的幼儿哺养特别关注，他们力图将这些社会中的濡化方式与西方、社会进行比较研究。

马格利特·米德（Margaret Mead）是20世纪最著名的人类学家之一。她曾在南太平洋土著居民中进行过文化与人格问题的研究。她在其名著《萨摩亚的成长》一书中讨论了她对萨摩亚青年期少女为时九个月的研究。米德的设想是，青春期的心理变化是由社会濡化所决定的。她的发现与其所预想的一样，萨摩亚的青春期是比较好过的，萨摩亚少女在青春期没有美国少女所感到的那种性压抑。后来在太平洋地区进行的同类研究中，使用了米德在20年代所不可能使用的测试仪器，结果证明性自由并不总是能保证成年人生活中不出现挫折感和忧虑。米德和其他从事文化与人格研究的学者一样，在很大程度上是依赖自己对萨摩亚少年的感情和情绪的印象讨论问题的。她不使用统计数据。她认为，对于人类行为的心理方面进行研究的学者不得不去试图阐述一种观点，而不是显示一种观点。

在米德的另一部著作《新几内亚的成长》中探讨了新几内亚马努斯人的社会濡化。她找出马努斯人与美国人在人格方面的异同，并把差异的产生归因于濡化模式的作用。她发现马努斯人有着一种“新教徒的道德”。他们以吃苦耐劳为荣，珍惜财产和事业的成功。儿童被允许可以对父母的管教保持较大的独立性，从与自己同年龄组的人中所得的濡化作用较之从父母得来的更多。人们的个性和独立受到社会的普遍尊重，但并不太强调对长辈的敬畏。米德发现马努斯儿童虽然很机警，但缺乏想象力。她想这一问题产生的原因归因于缺少父辈的关心和监护。

在《三个原始社会中的性与气质》一书中，米德没有集中

讲濡化问题，而讨论了她对三个新几内亚人类群体的比较研究。

露丝·贝妮迪克特（Ruth Benedict）是20世纪另一位著名的女人类学家。她的主要学术兴趣虽然不在儿童的养育上，可她那本广为人们所阅读的《文化模式》却对后来的儿童训练研究产生很大影响。贝妮迪克特在书中将太平洋沿岸的多布人、北美西北海岸的夸圭特尔人和美国西南部祖尼人等几个在文化取向上有差异的民族进行了比较研究。她对祖尼人和夸圭特尔人的描写特别富于启发性。夸圭特尔人不是典型的食物采集者。他们居住在较为宜人的环境中，有部落组织。祖尼人是美国西南部普维布洛群体的一部分。他们是掌握灌溉系统的农耕者，但没有国家组织。贝妮迪克特用德国哲学家尼采（Friedrich Nietzsche）在《悲剧的诞生》一书中所提出的关于“阿波罗”和“狭奥尼斯”文化模式的观点描述祖尼人和夸圭特尔人的心理特性。

在贝妮迪克特看来，文化是一个集合而成的整体，每一种文化相对于其他文化来说都是独特的。她认为进行泛文化比较研究是不可能的。贝妮迪克特是文化相对论的典型代表人物。她认为，文化只能按其自身的方式去理解，而不能同其他文化相比较来论优劣。贝妮迪克特的观点受到过不少人类学家的批评。尽管如此，贝妮迪克特的研究方法，仍对文化与人格的研究产生着重要的影响。

在第二次世界大战期间及20世纪50年代初期，一些美国学者曾热衷于民族性格的研究。但这种研究在60年代后便销声匿迹了。其原因大概是，要在一个有数百万人口的民族中抽象出基本人格类型是非常困难的。在第二次世界大战期间，几位人类学家曾通过与居住在美国和日本以外的日本人面谈，通过观看日本电影，阅读日本杂志、书籍和史料来研究日本人的人格结构。

研究民族性格的人类学者认为，个体的行为模式与群体行为模式是一致的。对个体行为模式的考察有助于对群体行为模式的理解。在研究群体行为模式的时候，还要考虑到由于个体的特殊地位与特殊经历所导致的个体行为模式的差异。

在对民族性格的研究过程中，曾出现过一些争论不休的问题，如：是否应将文化视为影响个体人格和行为模式的自主力量？对一个文化的描述是否应取自对社会经济地位与生活经历上都存在差异的大多数人的考察的结果？

在民族性格的研究中，弗洛伊德的影响是显而易见的。一个很著名的研究实例，是关于日本人童年时代严格的梳妆训练与强制性人格之间的关系的研究。G·戈尔认为，梳妆训练和其所具有的强制性导致了日本人具有攻击性，这一点在战争中表现了出来。贝妮迪克特和其他一些人类学者也接受了这种观点。戈尔在其《大俄罗斯民族 The people of Great Russia》一书中，将俄罗斯民族性格的某些方面和俄国近代历史中的某些事件与俄国人传统上将婴儿紧紧地束缚于襁褓中的做法联系起来。

总的来说，人类学家在试图描述人类群体的人格结构时，提出的往往都是个人的主观印象，客观的人类学田野工作往往被忽视。

20 世纪 30 年代，心理学家 A·卡丁纳提出了基本人格结构的理论，并在人类学家的协作下进行了一系列有关研究。卡丁纳认为，每一社会群体，都有一基本的人格结构。基本人格结构在一系列文化设施（Cultural institutions）中发生作用。卡丁纳将文化设施分为主要和次要的两种。主要文化设施包括家庭组织模式、哺养、断奶、性训练和禁忌，以及生计模式。这种文化设施虽然依不同文化而异，但在同一文化中却具有一致性。由于同一文化中文化设施的一致性，使某一人类群体的成员具有相同的心理特质。在适应基本文化特质的过程中，个人形成了自身的人格结构。次要文化设施包括宗教、礼仪、民间故事等意识形态方面的事物。卡丁纳曾试图将基本人格结构和次要文化设施的某些方面与经济形态的变化联系起来。他认为，主要文化设施的任何变化都会引起基本人格的变化。

二、泛文化比较研究

50年代以来，文化与人格问题的探讨趋向于使用来自多种不同类型的社会的数据进行比较研究。

在60年代所进行的一次研究中，六组人类学家用相同的研究方法分别研究了东非、新英格兰、印度等六个地区的六个人类群体。他们的研究重点在于寻找田野调查资料的可比性。在开始进行田野工作之前，他们曾制订了一个统一的田野工作指导手册，供各组学者使用。学者们在每个群体中选择了50~100个家庭，集中研究了母亲与孩子的互动作用。研究方法包括面谈和对日常行为的实地观察。在研究过程中，学者们特别注意到了哺养模式、责任感、顺从性、攻击性和社交能力等方面。通过比较研究，人类学家发现在他们所调查过的印度北部的一些村庄和东非人中，杀人、攻击、争吵出现的频率较高。人类学家认为，这种情况的出现与这些地区丈夫与妻子很少在一起吃饭、睡觉与劳动有关。但另一些人类学家认为，东非和印度北部人的抢劫习惯、尚武精神与其用幼儿训练来解释，不如用历史的原因来解释更适当。为了对文化与人格的相互关系做出适当的解释，人类学家需要进行更大规模的比较研究。

1961年，美国人类学家F·克拉克洪（Florence Kluckhon）和F·斯特罗德贝克（Fred Strocltbeck）发表了《价值取向的差异》（《Variations in Value Orientation》）一书。他们研究了取自美国西南部五个不同社区的资料。在研究调查过程中，他们设计了一张有20~25个项目的问题表，向每个社区中20~25个男女提问。研究的目的旨在测定关于以下五个问题的价值取向上的差异：人的本质、人和自然的关系、时间取向、活动取向、人际关系方式。研究人员在调查工作开始前曾对调查的结果作过预测，而这些预测后来均得到证实。研究结果证实，不仅在种族集团之

间、社区之间存在价值观方面的差异，即使在同一种族集团、同一社区内部仍存在价值观方面的差异。

20世纪60年代初期，人类学家还在东非研究了文化与生态的关系。他们采取同样的方法，对畜牧业群体和农业群体分别进行了调查研究。人类学家发现：农耕者比较注重相互之间的人际关系，而牧人的行为更具有独立性；农耕者忍耐力较强，而牧人则不然；农耕者比牧人对自己的同伴怀有戒心和疑心，不直爽，而牧人的性格较为开朗、直率；农耕者容易沉溺于幻想、焦虑，而牧人更能正视现实，控制情感的能力更强些。

I·柴尔德（Irin Child）和J·惠廷（John Whiting）是两位对泛文化比较研究作出过杰出贡献的学者。惠廷曾受到弗洛伊德的理论和行为心理学的影响，这两种理论都强调习得行为模式的作用，而不是本能的驱动。他们认为，相同的文化维持系统会产生相同类型的儿童哺养方法，从而塑造出相同的人格类型。惠廷还提出要将文化与生理的、遗传的、气候的、饮食的和病理的原因联系起来进行研究。例如惠廷就曾经研究过热带地区的蛋白质缺乏、营养不良与割礼的关系。

有些学者还将儿童哺养方法与人类群体的生计方式联系起来。他们发现，有食品储蓄的群体（如牧人和农人）的儿童哺养模式比较强调责任感和顺从性，而食品储蓄较少或没有食品储蓄的群体的哺育模式则强调竞争、独立感。

人类学家还进行了大量关于成年礼的比较研究。J·布朗（Judith Brown）发现，女性成年礼通常存在于婚后从妻居的社会中，而在实行婚后从夫居的社会中，女性成年礼则没有存在的必要了，因为一个少女一旦离开自己的家，加入丈夫的家庭，这样一种行为本身就说明她已进入成年。布朗还进一步指出，女性成年礼一般存在于女人在经济生活中发挥较大作用的社会中。

F. 杨格（Frank Young）在《成年礼》（《Initiation Ceremonies》）一书中探讨了男性成年礼问题。杨格认为，男性成年礼的功能是为了进一步确定男子的社会角色，加强男性之间的社会

团结。他还提出，男性成年礼多存在于自然资源分布复杂而分散，只能通过男性之间的密切合作才能最有效地加以利用的社会中。

另一些人类学家提出了较为令人费解的关于男性成年礼的解释。他们认为，男性成年礼一般出现于有长期产后性禁忌（在婴儿出生后的一年左右时间内限制夫妇性生活）和存在母子长期排斥父亲同睡做法的社会中。母子长期同睡养成了男孩对母亲的极端依赖性。在产后性禁忌终止后，父亲取代了男孩在母亲身边的位置，男孩因而对父亲产生敌意。父亲也会因为儿子使他与妻子分离而对儿子产生厌恶感。在男性成年礼进行的过程中，青春期的男子要与妇女隔离开，要经历各种令人难以忍受的耐力测验，进行剖礼仪式，这样可以使男孩子们在青春期来到时割断对母亲的依赖感，扑灭男孩可能产生的对母亲的乱伦性欲，削减男孩对父亲的敌意，并可以使父亲宣泄对儿子的厌恶情绪。人类学家的这种解释曾得到过泛文化比较研究的证实。人类学家还发现，存在产后性禁忌的社会中，可能同时存在一夫多妻制。

三、合作、竞争、个人主义与社会类型

人类学家 G·福斯特（George Foster）曾经阐述过他所认为的典型的农民社会所特有的认识取向或世界观。他称此为“利益有限意象”（the image of limited good）。他认为这种无意识结构存在于农民心理之中，并在相当大的程度上解释世界上不同地区农民的行为。福斯特认为，“利益有限意象”即将人们所能获得的各种利益都看作是有限的，这种利益包括土地、财富、权力、安全以至健康、爱情和友谊。由于社会的、经济的利益、自然资源都是非常有限的，供应不足的，农民都相信这样一种天经地义的道理，即马不食夜草不肥，人不得外财不富。因此，农民社会所具有的一般性特征是：强调运气，相信宿命论，家庭内部

与家庭之间的争吵，缺乏合作精神，自私自利，缺乏对成就的重视，吃苦耐劳，勤俭，将财富在礼仪中消耗掉却不注重资本积累。福斯特认为农民社区是不同的个人、不同的家庭的一种松散的结合。

在一个农民社区中，如果一个人的财富、地位超越了其他人，农民们依据自己的思想意识会以某种方式对待这种超越。如果这种差异的产生根源于社区以外，例如靠外出做工取得收入、外部赞助人的馈赠等等，不影响社区内部成员的利益，那么这种超越可能会得到允许。如果财富与社会地位差异的产生来源于某一社区成员在社区内部所从事的各种活动，那么社区舆论的力量就会作为一种夷平差距的机制产生作用。在舆论压力之下，某一社区成员就可将他所获得的财富分赠给大家，以换取在社区内的声誉和威望。否则，他就会成为议论、妒忌、咒骂乃至暴力攻击的对象。由于来自社区的这种制裁，发了财的人总是力图隐蔽其财富，他们的衣着、住房和饮食总是保持在普通水平之上。那些运气不佳、经济水平低于社区平均水准的人也不会受到信任，因为他们被认为是有妒忌心的，对于那些经济水平高于他们的人构成一种潜在的危险。

笔者认为，福斯特的“利益有限意象”只是某些文化传统的特点。

最后，我们讨论一下以“利益有限意象”为特征的农民意识是如何转变为那种崇尚勤劳俭朴和资本积累的人格结构的。这种合于理性的、企业家式的人格类型在马克斯·韦伯（Max Weber）的名著《新教伦理与资本主义精神》（《The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalist》）一书中得到崇仰。韦伯认为，资本主义要求一种全新的人格类型。他注意到，欧洲的新教徒比欧洲的天主教徒在财政上更加成功，他把这种相对成功归因于宗教信仰的差异。他认为天主教的特点之一就是更注重传统，比新教徒更注重现世的享乐和幸福。韦伯认为，现代资本主义要求用一种更适应寻求利润和资本积累精神力量取代欧洲农民的传统。韦伯

认为，早期的新教徒倡导一种新的社会精神，这种精神崇尚勤劳、苦行主义和对利润的追求。

早期的新教徒确信这样一种观念，即人在地球上的成功是靠上天的恩惠。而个人可以靠自己的辛勤劳动得到上天的恩惠。某些新教的教义也强调宿命论，认为地球上只有很少的人能够成为上帝的选民，没有人能够改变自己的命运。但是，个人靠勤奋工作获得的成功可以表示这个人是上帝选民中的一个。因此，成功及其伴随的吃苦耐劳受到推崇。新教主义强调经常的体力、脑力活动，阻止清闲和对今世的享受，将浪费时间视为最厉害的罪过，不赞赏反省的深思的做法。劳动被看作是上帝赋予人们的职责。这种新教主义崇尚简朴和禁欲主义。成功的果实只能奉献给教堂或是重新投资。

韦伯认为，宗教改革运动发生后欧洲人在世界观上出现的变化导致了现代的、合理的工业资本主义。韦伯提出，从传统主义向合理的资本主义的转变有些时候受到社会和心理障碍的阻挠，这种阻挠与福斯特所谈到的农民社会的对发财致富者的消极制裁相类似。那些成功的新教徒往往都是一些具有非同寻常的意志、个性和道德品质的人。



ISBN 978-7-80253-036-2



定价：84.00元（上、下册）